RIVISTA ITALIANA

DI FILOSOFIA

DIRETTA

DAL COMM. LUIGI FERRI

PROF. NELLA R. UNIVERSITÀ DI ROMA

ANNO IV. — VOL. I.
1° SEMESTRE 1889

ROMA
TIPOGRAFIA ALLE TERME DIOCLEZIANE
1889

FILOSOFIA DELLA RELIGIONE

LA PERSONA DEL CRISTO (1)

Qualcuno ha detto, che il sapere che cosa il Cristianesimo sia in sè, nel principio suo, non si possa desumere che da una indagine storica intorno a ciò che esso storicamente fu negl'inizii, ed è poscia via via stato. L'argomento è di quelli che si lascian ritorcere: il vero è, che l'investigare storicamente il Cristianesimo non è possibile, quando non si abbia un concetto di ciò che esso sia in sè e nel principio suo. Non v'ha, in generale, ricerca o ricostruzione di un momento della storia, la quale possa esimersi alla esigenza di muovere da un certo concetto. Dove poi obietto della ricerca sia il Cristianesimo, accade di non dimenticare, che si ha dinanzi un fatto eminentemente spirituale, nel quale virtù generatrice possente e massima dei fenomeni è la

(1) Da un discorso proemiale del prof. Raffaele Mariano al Corso di Storia della Chiesa nella Università di Napoli.

forza della fede, della convinzione interiore, dello spirito. L'ultima ragione rimane qui al di là di ogni prova e cimento empirico. In tutti i rivolgimenti della coscienza religiosa ci è sempre alcunchè di proprio, di originario, la cui prima radice è nelle più riposte e, a dir così, imprescrutabili profondità dello spirito. Di qui essi si spiccano e vengon su; onde se ne tenterebbe indarno una spiegazione intera, ricostruendone la serie cronologica e il nesso etiologico sperimentalmente apprensibile, ovvero considerandoli qual derivazione del complesso delle circostanze esteriori, dell'insieme delle condizioni storiche preesistenti e coesistenti. Il che poi è segnatamente vero del Cristianesimo, ch'è la più alta forma di vita religiosa, cui la coscienza umana si sia levata. Chi crede che la sola ricerca dei fatti basti per scrutare il principio originario e generatore del Cristianesimo, s'inganna. Principio siffatto si appartiene in proprio allo spirito; ha sua realtà ed efficacia nello spirito. Come tale, resiste all'azione dei procedimenti empirici, e non si svela che allo spirito, nè può essere abbracciato che con lo spirito.

Ecco i primi secoli della storia della Chiesa cristiana. È il periodo di tale storia forse più degno di considerazione; avvegnachè in esso il principio cristiano manifesti la sua potenzialità e quella grande, infinita vitalità e libertà, che gli venivano dal fondarsi essenzialmente sullo spirito e sulle energie della interiorità. Senza dubbio, nulla di più indispensabile qui della indagine storica. Solo ricercando il processo obiettivo dei fatti, noi veniamo in chiaro del dualismo tra i discepoli primitivi del Cristo nel con-

cepire tal principio, e degl'indirizzi varii, i quali, pur spiccandosi da un'unica radice comune, dal pensiero appunto del Cristo, si differenziano e contrappongono nella maniera di volerlo praticamente esplicare; e quindi delle divergenze e dei contrasti insorti nel seno della comunità, e, si può dire, addentro nella coscienza stessa cristiana. Similmente, scopriamo poi gli sforzi e le lotte che codesta comunità ebbe originariamente a sostenere nella cerchia dei suoi proprii concetti, per cogliere e fermare il principio suo, il suo pensiero, in guisa che potesse diventarle base ad una esistenza, sotto il rapporto così dottrinale come disciplinare, concreta, obiettiva, organica. La qual cosa significa, che, grazie alla indagazione storica, noi siamo messi in grado di appurare di mano in mano, tra i sentimenti e le intuizioni divergenti, le forme successive e progressive di avvicinamento e di accordo tra loro, e quindi il loro scambievole compenetrarsi e conciliarsi, pel quale il pensiero cristiano assolve il suo processo di separazione dal giudaismo, e si erge a quell'universalismo che gli è insito, e tocca ad una prima sintesi, ad una prima conclusione, con la costituzione della vecchia Chiesa cattolica. Insomma, gli è guardando ai fatti, che è dato seguire l'idea cristiana, dal suo primo muovere immediato nella intimità degli spiriti, via via, pei gradi diversi del suo consistere, sino al suo entrare in possesso di se stessa, sino al suo assorgere alla consapevolezza della intrinseca natura sua, di ciò che di essenzialmente nuovo, di affatto specifico e proprio ci era nel suo fondo religioso e etico.

Nondimeno, è altrettanto evidente, che il dato pri-

mordiale qui è l'idea cristiana, è la nozione della natura costitutiva del Cristianesimo. Essa è lì, essa dev'essere lì, codesta idea, sempre presente nell'indagine storica, qual necessaria condizione, qual criterio suo direttivo. Scompagnata da tal criterio, l'indagine non riesce a niente di conclusivo circa alla storia del Cristianesimo primitivo. Potrà ben mettere insieme gran cumulo di dati positivi; ma delle opposizioni e dei contrasti prima, e poi della lor soluzione, non può dir niente. Di pronunziare alcuna parola calzante, che valga a spiegare che cosa abbia dato incentivo agli uni, e da che cosa l'altra sia stata determinata, essa non ha modo. Sicchè, affidandosi alla pura indagine empirica, senz'altro, senza il sussidio dell'idea, la serie intera dei fenomeni rimane un che di buio e d'inesplicabile.

Intanto, questa attività, questi avviamenti spirituali del Cristianesimo primitivo, e poi la vita ulteriore della Chiesa cristiana, fan tutti capo, come al lor centro, ad una persona sola, alla persona del Cristo. Il Cristo è il fondatore del Cristianesimo e della Chiesa cristiana. Secondo il domma ecclesiastico, egli è la seconda persona della Trinità divina, il Figliuolo; dove è da avvertire che, se tale è diventato nella definizione dommatica, ciò è perchè tale era già nella coscienza cristiana; sicchè quella non è stata un fatto arbitrario, un prodotto del volere di alquanti vescovi raunati a concilio, ma sì la certificazione obiettiva del contenuto di questa. Infatti, la fede nella incarnazione di Dio nel suo Figliuolo, e più nella presenzialità spirituale immanente del Cristo, qual vivo e operoso mediatore di redenzione, è la base sulla

quale la coscienza cristiana e la Chiesa si ergono e mantengono. Onde, tolta via, abbattuta la fede nel Cristo e nella sua persona e nella realtà della sua efficacia religiosa, il Cristianesimo non potrebbe reggersi.

Ciò importa, che nel prendere ad investigare la storia della Chiesa cristiana, massime quando la si concepisca come alcunchè di tuttora vivo, come un processo, che non solo dura di presente, ma è destinato ad infuturarsi e perpetuarsi, ci si imbatte in un problema preliminare: che cosa sia il Cristo, e quale e quanto fondamento abbia la fede nella persona di lui. Forse tra i problemi storici e speculativi questo è uno dei più ardui e complessi, e può parere temerario il volerne trattare sommariamente. Non per tanto, reputo non inutile arrecare alquanti pensieri, che valgano, non foss'altro, a collocarlo nella vera luce.

Ho detto, che il problema è tra i più difficili. In cambio, altri dirà che, dibattuto e definito da un pezzo, non è più un problema, ed è un anacronismo strano il discorrerne ancora, il domandarsi ancora sul serio, se sia da credere nella persona del Cristo, dopo le negazioni di uno Strauss, dopo le distruzioni operate dalla moderna filosofia scientifica e naturalistica di tutta la compagine delle fondamentali intuizioni cristiane.

Davvero? Definito da un pezzo? — Badiamo, vi hanno più cose in cielo e in terra, che certe filosofie non fantastichino. Da quel che ruminano alcuni scienziati entro le chiuse pareti dei loro gabinetti, a ciò che succede nella realtà della vita e nella cerchia ampia del mondo, ci è assai spesso, non differenza immensa, ma diame-

trale opposizione. Più soventi ancora, molte le credenze che paiono morte, ma vivono nei segreti recessi della coscienza, per l'abbarbicarsi che fanno nella più intima essenza dell'uomo, e rinascono e rifioriscono, quando meno lo si aspetterebbe. Relativamente allo Strauss, nel libro *La fede vecchia e la nuova* ei finisce, è vero, col chiamare il Cristo *un sognatore e visionario (ein Träumer und Schwärmer)*; ma è pure da tener conto delle oscillazioni gravi cui a tal riguardo la mente sua è ita soggetta. Nella stessa esposizione critica della *Vita di Gesù*, Strauss vide nel Cristo della fede un mito, nel cui fondo però giace nascosa un'alta idea, una verità di valore universale, ed affermò l'esigenza che il tempo nostro s'inducesse in fine a coglierla codesta idea ch'è nel fatto. Quale sia la sua idea cristologica, e perchè insostenibile e falsa, accenneremo presto; ma, ad ogni modo, giova notare, che dessa, a mente sua, esprime e significa la storia immanente dell'umanità, storia che perennemente si ripete, e collegata con un individuo singolo, col Cristo. Questi, mercè la sua personalità e il suo destino, sarebbe stato occasione al destarsi ed affermarsi del contenuto di quell'idea nella coscienza universale. Negli scritti posteriori Strauss inclina ad una estimazione via via sempre più larga della personalità del Cristo, la quale, nel concetto suo medesimo, comincia ad assumere significato storicamente fattivo ed attuoso, anzi, dal punto di vista religioso, il più energico che nella storia sia mai stato. Assegna a quella una così intima, una così possente consapevolezza dell'unità con Dio, che la vita sua intera n'è pienamente penetrata e totalmente

trasfigurata, sì che non vi rimane ombra qualsisia capace di appannarne o turbarne la purezza e la sublimità. Confessa, a proposito di tale personalità, che, senza la presenza sua nell'animo, una pietà, una religiosità perfetta, sia impossibile. E il problema intorno a qualcosa di religiosamente più alto, capace di sostituirla, è, secondo lui, da abbandonare qual fantasticheria. Quando alcuno potesse dar nuova spinta e svolgere e riformare la coscienza religiosa, ei non riuscirebbe che ad arrecare granellini di sabbia all'eterno edifizio cui il Cristo pose la pietra fondamentale. Alla luce d'intuizione siffatta, la personalità del Cristo apparisce già come il centro individuale di tutto il mondo cristiano. Ma allorchè poi Strauss volle rifare la vita di Gesù, per esporla al popolo germanico e renderla generalmente accessibile, in questa seconda *Vita di Gesù* tale intuizione diventa più esplicita, e la personalità del Cristo riceve una consacrazione più alta e concreta. Nella *Prefazione* è detto: — « Indispensabile al Cristianesimo, anzi indissolubile da esso, è e rimane quell'elemento individuale, mercè il quale ha avuto capacità di sollevare l'umanità, da un lato, al di sopra della religione sensibile, propria all'Ellenismo, dall'altro, al di sopra della religione della legge, propria al Giudaismo; generandovi, sotto il primo rispetto, la fede in una potenza morale e spirituale che regola e governa il mondo, e facendovi, sotto il secondo, penetrare la convinzione, che il culto dovuto a tale potenza non possa essere che spirituale e morale, adeguato appunto alla natura sua, un culto del cuore e del sentimento » — E del Cristo si ammette, che tra quei che

nell'ideale dell'umanità hanno indotto uno svolgimento profondo, egli occupa, ad ogni conto, il primo posto. Col personificarsi nel Cristo, l'ideale religioso assumeva il massimo grado di vitalità e di calore; e perciò stesso la comunità religiosa poteva dare a tale ideale la più estesa diffusione. Quelle qualità caratteristiche della rassegnazione, della mansuetudine, dell'amore degli uomini, quelle qualità tutte proprie alla figura del Cristo trasmessaci dalla tradizione, e che sono in lui predominanti, continuano a sussistere sempre integre, come tipi ed esemplari. E da qualità siffatte toglie sua origine tutto ciò che noi siamo soliti designare col nome di *umanità*. Si osserverà, che le manifestazioni del pensiero di Strauss qui additate sono anteriori alla sua ultima e terminativa professione di fede in un monismo emanatistico ed evoluzionistico della materia. Però, quando si consideri che quelle manifestazioni muovono da una mente adusata al pensare forte e serio, non è, certo, questa professione di fede che valga a toglier loro il valore e l'importanza profonda, che pure hanno. Chi non lo sa? Nè nella storia, nè massimamente in noi individui, tutto quel che vien dopo, è sempre correzione, perfezionamento, progresso, rispetto a quel che fu prima.

Ma checchè sia di ciò, parlando della persona del Cristo, noi ci si vuol riferire, non alla sua individualità naturale, della cui esistenza nessuno dubita, ma sì alla sua individualità soprannaturale e divina.

Ora contro di questa si è levato un razionalismo filosofico e teologico, il quale, come gli altri dommi del Cristianesimo, anche e soprattutto il Cristo, cerca di

spiegare naturalmente. Condotto da un abito riflessivo, che delle cose non tocca che l'immediatezza superficiale, esso si applica a squadrare e misurare le inadeguazioni ed incongruenze, le contradizioni e le impossibilità, che aderiscono al fatto storico, al Cristo concepito qual persona divina. E, poichè si ferma a quelle, non può non disperdere in questa tutto il profondo contenuto ideale e spirituale. I racconti miracolosi e leggendarii, onde la ricordanza di tal persona vive circondata, dichiara flabe o creazioni della fantasia. E i fatti poi dai quali s'andò formando e consolidando la fede in essa, li interpreta ed accomoda in guisa, che il sano intendimento non se ne scandalizzi, e al buon senso comune non ripugni il lasciarli passare. Sicchè dalle mani di questo criticismo senza spirito, tutto raziocinante e rischiarativo, esce un Cristo, il quale, quando non appaia addirittura un impostore o un allucinato, ovvero quando non si mostri, come lo ha dipinto il Renan, un entusiasta da romanzo, pieno d'intenzioni idilliche, ma paradossatiche e irrealizzabili, diventa un uomo, una individualità divinamente inspirata, pari ad altre individualità affini; uno dei grandi maestri dell'umanità; un filantropo, un moralista, che insegna agli uomini la pratica della virtù e dell'amore; e in fine un martire della verità. E qui si vede spuntare il parallelo, abusato sino alla sazietà, tra Socrate e Cristo. Anche Socrate ha ricondotto la coscienza alla sua interiorità, tale essendo il significato del suo Dèmone; anche lui ha insegnato all'uomo di non starsene all'autorità ricevuta ed estrinseca, ma di cercare la convinzione interiore, ed agire conforme ad essa; an-

che lui è morto per la verità; e non manca insino la parte che tiene il gallo così nella passione del Cristo, come nella fine tragica di Socrate.

Fa d'uopo confessare, che il movimento razionalistico, ancorachè tocchi il massimo d'intensità e quasi di parossismo, con le vedute circa al Cristianesimo dominanti in sul declinare dello scorso secolo, è molto antico. Si può dire che risalga ai primi secoli della Chiesa, essendo agevole di certuni degli elementi suoi integranti rintracciare la radice, qui e là, nelle dottrine gnostiche e in quella di Ario. Anzi, veramente, rimonta più in su, sino al rancido Evemerismo, del quale sembra una esumazione; giacchè fu Evemero il primo che affermasse gl'Iddii non essere se non uomini fatti degni di apoteosi. D'altra parte, non è meno da riconoscere, che esso va a metter capo al concetto di Kant, pel quale l'unico e sostanziale contenuto della fede nel Cristo è l'ideale dell'umanità gradita a Dio; un ideale, la cui origine e conferma sono nella ragione umana, e il quale poi nella persona del Cristo non trova che una manifestazione intuitiva, la forza morale essendo nel Cristo così invincibile, che noi — dice Kant — si può ben considerarlo qual modello dell'idea della perfezione morale.

Però, nè l'antichità nè quel certo fondamento teoretico e dottrinale che il pensiero kantiano sembra apprestargli, bastano a sanarlo della sua inconsistenza. Causa la inettitudine a superare i procedimenti di un intendimento critico astratto e immediato, e a sollevarsi ad una quale che siasi comprensione concreta, insieme positiva e speculativa, della verità e dell'idea che nel domma del Cri-

sto si contengono, l'indirizzo razionalistico è radicalmente, insanabilmente falso. Il supporre di averla fatta finita con la credenza nella divinità del Cristo, sol perchè la mostra contradittoria, ripugnante al formalismo logico, accusa di sua parte una profonda illusione. L'essenziale qui non è di mettere a nudo la contradizione che ci è nel fatto, che un uomo sia Dio, e poi l'impossibilità dei miracoli. Questo è ben facile; e, limitandosi a ciò, si è fuori della religione, del Cristianesimo e della fede cristiana. Il difficile e l'essenziale è di spiegare questa fede appunto; è di scrutare come e perchè, malgrado della contradizione e della impossibilità, si sia pur formata e sussista. Quando si sarà ben bene disputato intorno alla resurrezione del Cristo, alla sua ascensione al Cielo, alle sue apparizioni, alle guarigioni e ai risuscitamenti da lui operati, rimane, dopo tutto, il Cristo. E il carattere e il valore suo il Cristo non li trae dai miracoli esterni e sensibili; nè quindi quelli cascan per terra, quando si sia in concetto negata la possibilità di questi. E non c'è, per altro, bisogno neppure della critica razionale, bastando quella sola della tradizione storica, per accorgersi, quanto vulnerabile, quanto caduco sia codesto aspetto dei miracoli sensibili; senza dire, che da manifestazioni del Cristo si ricava che, per sua parte, miracoli di tal fatta ei li rigettasse, li respingesse, come indegni della fede nella verità divina. Ma il miracolo dello spirito, il fatto della rigenerazione, del rifacimento spirituale e morale del mondo, nessuno è che possa cancellarlo da quella storia. Donde si vede, che la questione è affatto altra da quella che

il razionalismo immagina. Occorre determinare il contenuto della coscienza e della personalità religiose del Cristo. È necessario, che s'intenda chi debba essere stato colui, che ancora oggi alla moralità e alla umanità moderne appare come un ideale divino, e che fu in grado di annunziarsi al mondo qual suo redentore, e di esserlo. Nulla di più scipito quanto il raffronto con Socrate. Storicamente e religiosamente il Cristo si lascia tanto poco paragonare con Socrate, quanto il Padre Celeste, cui quegli se ne rimette, con la voce del Dèmone, cui questi invoca. E il principio socratico della interiorità morale ha così poco a che fare col Regno di Dio, che, mentre quello si termina disfacendosi nella negazione degli scettici e nel dubbio assoluto dei Nuovi Accademici; per questo, in vece, il Cristo non solo ha dominato e vinto la fede e la vita religiosa del mondo, ma ha ridotto tal fede alla fede nel nome e nella persona di lui.

Ciò, in sostanza, vuol significare, che il razionalismo non ha inteso nemmeno alla lontana, dove s'annidasse il vero e serio problema della persona del Cristo. Egli è, che, daccapo, anche qui, relativamente a tal problema, la soluzione è da cercare meno per la via di una critica storico-empirica, e più di una indagine storico-speculativa, adeguata alla natura della religione e della fede. E, in altre parole, nè nel Cristo, nè nella storia della sua persona, è possibile addentrarsi, dove non ci si sforzi di coglierli, sopra di tutto, nello spirito e con lo spirito; dove non si muova dall'idea del Cristo, dal concetto del contenuto ideale della persona sua. E questo in modo

eminente comprese Hegel. Onde, a partire da lui e dietro l'impulso dei pensieri suoi, s'è visto, nella cerchia delle speculazioni filosofico-religiose, e poscia anche in quella della esegèsi biblica e della teologia scientifica, pronunziarsi e via via dilatarsi tutto un gran moto di reazione contro i procedimenti e i risultati del razionalismo. E si è tornati di nuovo sul problema cristologico, riesaminandolo a fondo con criterii diversi dai ruvidi e superficiali prima seguìti, e riuscendo a conclusioni altre da quelle che una mondanità infarinata di coltura, e desiosa, ostentando incredulità, di darsi aria di saper liberamente pensare, reputa inconcusse.

Io devo restringermi a rammentare che, secondo Hegel, la religione è rivelazione di Dio all'uomo, e riconciliazione dell'uomo con Dio. V'è in essa l'azione di Dio, che si comunica e manifesta all'uomo e per l'uomo; e v'è l'azione dell'uomo, che si eleva a Dio, e si dà la certezza e il godimento di portare in sè, nel suo cuore, Dio, di essere, di sentirsi, unito con Dio. Sotto quest'ultimo rispetto, la religione è la coscienza subiettiva che si pone in relazione con Dio, e finisce col sapersi in Dio, come nella sua essenza. Sotto il primo, in vece, la religione è il sapersi di Dio, dello spirito infinito, nel finito; è il manifestarsi, il porsi di quello, come spirito per lo spirito, come appunto coscienza di Dio nella coscienza dell'uomo; è il riconoscere che fa Dio se stesso nell'animo del credente. Questa fusione della natura umana e della divina ripugna ai criterii dell'intendimento. Ma la necessità razionale e la verità è, che nè la natura umana finita può essere senza e fuori della natura

divina infinita; nè questa, a sua volta, sarebbe davvero infinita, dove trascendesse assolutamente e fosse totalmente straniera alla finita. Però, il processo di fusione non deve indurre a pensare che Dio, lo spirito infinito, non giunga in fondo ad esistere, ad essere, che nello spirito finito, nella coscienza dell'uomo, e che non sia poi se non in quanto codesta coscienza ama foggiarselo. L'aver apposto tal valore al processo è stato cagione, che il Feuerbach cascasse nel suo antropologismo naturalistico e pessimistico, che annulla in Dio ogni realtà e obiettività, e riduce quella che si chiama sua azione, ad un dato illusionistico, ad una infermità dell'uomo, ch'è effetto e cagione della sua miseria. Non è l'uomo che si finge il suo Dio. Nè Dio esiste per grazia e favore dell'uomo. Dio è realtà per sè, e non perchè all'uomo piaccia di statuirlo nel suo intelletto o nella sua fantasia. E l'azione divina del rivelarsi è altrettanto determinata, quanto l'azione umana del sapersi in Dio. Il loro trasfondersi l'una nell'altra, reciprocamente, nell'atto religioso, il loro unificarsi in una coscienza, ch'è ad una volta divina ed umana, non implica che le due azioni siano indifferenti e vane. Della sostanziale realtà di entrambe si ha la riprova nel culto, che n'è l'unità pratica. Da un lato, la grazia, l'azione di Dio, che si muove e va verso l'uomo; dall'altro, la fede, l'azione dell'uomo, che si erge e s'immerge in Dio. Grazia e fede sono due attività, che si compiono e adeguano in un atto solo. E, nondimeno, non lo sono nel senso, che l'una sia, e possa essere, senza dell'altra. Tolta la grazia, non ci è rivelazione; e, tolta la fede, la rivelazione e la grazia sarebber frustranee. Ci vuole un lavorìo

subiettivo dell'uomo, perchè egli si approprii la rivelazione, e faccia sua la grazia; donde, per notarlo di passaggio, si vede che rivelazione e grazia non sopprimono la libertà umana. Ma ci vuol poi pure l'efficacia obiettiva di Dio. Se Dio non fosse, se ei non fosse ito via via muovendo l'uomo, e, s'intende, muovendolo nell'intimo suo e per modi spirituali, la religione e la sua storia non sarebbero già una malattia, un'allucinazione dell'umanità, come oggi si dice; ma semplicemente e puramente non sarebbero mai state.

Il rivelarsi dello spirito infinito nel finito, e l'unificarsi della natura umana con la divina, è il fondo fondo, l'intima essenza di ogni religione. Però in nessuna religione codesto processo è intero e perfetto come nel Cristianesimo; avvegnachè in esso soltanto Dio si sia fatto conoscere come spirito e allo spirito. E s'è fatto conoscere così, mediante il Cristo. Certo, in sè il riconciliarsi, l'unificarsi dell'uomo con Dio si fonda sull'unità essenziale e radicale dello spirito finito e dell'infinito. Ma la consapevolezza di tale essenza spirituale comune a Dio e all'uomo, la certezza quindi dell'unità, e della possibilità di svolgerla e realizzarla, non si fa viva nella coscienza umana, se non in quanto siffatta unità si mostra già come storicamente data, come una determinata realtà apprensibile, intuitiva, come un fatto vivo e presente in una personalità singola. E questa personalità è il Cristo. Il Cristo è il Figliuolo di Dio; è l'Uomo-Dio. In quanto tale, egli pone come obiettivata, come personificata, l'unità della natura umana e della divina; afferma praticamente la relazione vera religiosa del-

l'uomo con Dio, ch'è relazione di spirito a spirito; diventa, perciò stesso, il principio, il mediatore necessario della redenzione e della riconciliazione dell'uomo con Dio. Con la fede nella persona e nell'azione di lui, nella sua vita e nella sua morte, l'umanità intuisce la sua essenza divina, la sua destinazione spirituale, si accorge della sua capacità a redimersi dalla colpa, a vincere il contrasto, l'opposizione, che da Dio la divide, accoglie in sè la sicurezza di potersi, pur di volerlo, pur di assorgere dalla natura allo spirito, ricongiungere e identificare con Dio. Qui, in questo aver concretamente realizzato il supremo ideale della vita religiosa, è l'idea, la verità della persona divina del Cristo (1).

Senonchè, per profondo che tal concetto sia, ci è il pericolo grave, che si finisca per reputare il Cristo una simbolica personificazione, una proiezione fantastica di una esigenza astratta e ideale, rigettandone la personalità storica, come cosa non reale, come un che d'indifferente e superfluo. Nè il pericolo è fittizio; avvegnachè, è notevole, non abbiano saputo cansarlo specialmente parecchi tra i rappresentanti della famosa Scuola di Tubinga; tra codesti uomini, innanzi ai quali noi dobbiamo, del resto, inchinarci, come innanzi ai veri e grandi maestri della scienza storica, piaccia o no ai moderni storici positivisti, che con fanatico esclusivismo vogliono bandito dalla storia ogni procedimento speculativo. La

(1) Rimando chi voglia informarsi con alquanta maggiore particolarità dell'argomento ai miei *Studii Critici sulla Filosofia della religione* (Napoli, 1887).

cagione di ciò è da apporre alla fondamentale intuizione storico-filosofica onde la Scuola muove, la quale si lascia facilmente trarre a conclusioni esagerate e fallaci. L'intuizione è, che la storia in generale, come quella della religione e del Cristianesimo in particolare, è il prodotto di una dialettica immanente, intimamente operosa nell'umanità e nello spirito, per la quale ciò che in questi via via si muove e si leva a svolgimento e realtà, è la natura, l'essenza, l'idea loro stessa. Sulla base d'intuizione siffatta, non doveva parer difficile il concludere, che, se è l'idea dell'umanità e dello spirito il fondo fondo di tutto, ad essa sola fosse da attribuire intera la verità, e, a petto di essa, i dommi cristiani, e primo il cristologico, non fossero che un simbolismo rappresentativo, un semplice travestimento mitico e fantastico. E non meno poi doveva parer naturale lo statuire una specie di panteismo del processo, l'abbandonarsi alla concezione di un divenire indefinito, nel quale, al di sopra della vicenda del flusso universale, unica cosa permanente fosse l'idea dell'umanità e dello spirito; sicchè dommi, credenze, e tutto il contenuto concreto e positivo del Cristianesimo, s'avessero a disciogliere nei dati di codesta idea, e fossero avviati a volatilizzarsi, a sfumare, nella forma di una quale che siasi speculazione metafisica.

Di cotale indirizzo, certo, è lo Strauss il massimo rappresentante: è lui che vi segna il punto di culminazione. Ma già il grande maestro della Scuola, Baur, non se ne tenne lontano tanto, che qui e là non vi dèsse dentro. E vi hanno poi altri discepoli, per citarne qualcuno, il Lang, lo Zeller, il Pfleiderer, i quali benchè con certa

peritanza e circospezione, lo seguono, e se non partecipano schiettamente ai risultati cui lo Strauss è giunto, vi si accostano di molto. Quali, rispetto al Cristo, codesti risultati siano, si può vederli, come in sintesi rapida, raccolti nella conclusione della sua prima *Vita di Gesù.*

Strauss dice: — « La suprema parola di tutta la « Cristologia è questa: quale soggetto dei predicati attri- « buiti dalla fede al Cristo è da porre, nel luogo di un « individuo, una idea, non alla Kantiana, astratta e su- « biettiva, ma concreta e reale. Le qualità e funzioni « del Cristo applicate ad un individuo, all'Uomo-Dio, si « contradicono: applicate, in vece, all'idea della specie, « si accordano ed armonizzano insieme. È l'umanità l'u- « nione di due nature: il Dio diventato uomo, l'infinito « che s'è estrinsecato nella finitezza, ed insieme lo spi- « rito finito, che si ricorda della sua infinitezza: è essa « il figliuolo della madre visibile e del padre invisibile, « della natura e dello spirito: è essa il taumaturgo, il « facitor di miracoli, in quanto nel processo della storia « umana lo spirito in modo sempre più pieno e com- « piuto s'impadronisce della natura e la domina: è essa « l'essere impeccabile, in quanto il corso del suo svolgi- « mento è senza colpa, mentre l'impurità e il peccato ade- « riscono all'individuo soltanto, e nel genere in vece e « nella sua storia sono tolte: è essa colui che muore, che « risorge e che ascende al cielo, in quanto la sua vita « spirituale, negando la sua naturalità, diventa sempre « più alta ed energica, e, risolvendo la finitezza sua « come spirito individuale, nazionale e mondiale, si sol-

« leva alla sua unità col celeste spirito infinito. La fede
« nel Cristo, specie nella sua morte e nella sua resur-
« rezione, è giustificazione dell'uomo innanzi a Dio: ciò
« vuol dire, che, come la negazione dell'essere naturale e
« sensibile, ch'è negazione dello spirito, epperò come la
« negazione della negazione è per l'uomo unica via per
« una vera vita spirituale; così solo col vivificare in sè
« l'idea dell'umanità il singolo diventa partecipe del-
« l'essere Uomo-Dio proprio alla specie. »

Con questa idea cristologica Strauss par di tornare, rimettendole a nuovo, alle forme trascendenti e fantasiose di metafisica cosmogonica proprie allo Gnosticismo, precipitando nelle aberrazioni, nei vaneggiamenti peculiari a quest'ultimo, e dai quali esso ha tratto la sua celebrità. Il male e il falso, si badi, non stanno in ciò, che la Cristologia diverga dalla ingenua fede del credente e dalla formola ecclesiastica. S'intende, il comprendere il Cristo nel suo spirito implica sempre un approfondirsi nell'intimo della dottrina della Chiesa e della rappresentazione della fede, per scrutarne la verità essenziale. E questo non si può fare, senza in qualche guisa spezzare dell'una e dell'altra l'invoglia, senza indurre nelle forme intuitive, sentimentali e, quasi direi, istintive, entro cui si stanno racchiuse, certa trasformazione, certo sollevamento ideale e spirituale. Il male in vece e il falso stanno in ciò, che il contenuto del domma cristologico vien disciolto in una serie di vuote astrazioni dell'intelletto. Il Cristo, la sua persona, la sua concreta efficacia etico-religiosa, s'invertono qui nell'esplicamento della vita naturale del genere umano. L'uomo

nella immediatezza della sua naturalità è già Dio, è già unità dell'umano e del divino. Rapporto e processo religiosi si riducono quindi ad un fatto subiettivo, anzi al tutto naturale, dove non è alcuna azione obiettiva nè alcuna mediazione spirituale e divina. Il che in fondo importa questo, che la realtà del rapporto religioso è soppressa; e il processo di conciliazione e di unificazione tra l'uomo e Dio è dichiarato vacuo e illusorio. Così il Cristo e il Cristianesimo diventano nella storia mere accidentalità, un che di casuale e di evanescente. Al più al più, li si può considerare quali creazioni mitiche, quale proiezione antropologica, nella quale l'umanità effigia e riflette il corso e l'andamento del suo essere naturale. E, in quanto formazione mitica e leggendaria, si comprende come in sè non abbiano niente di sostanziale nè alcuna ragion d'essere. In maniera analoga alla suprema conclusione degli Gnostici, che nella conoscenza pneumatica riponevano la vera ed unica forma di redenzione, la conclusione dello Strauss è, che la realtà del Cristo si dilegua, svanisce nell'idea dell'umanità; sicchè basta sollevarsi alla cognizione teoretico-speculativa di questa. Di tutti i modi di critica ch'è dato esercitare sul domma del Cristo, il meno accettevole è, certo, questo, il quale, poichè scorge nel fondo del domma annidarsi idee di valore assoluto, universale, metafisico, crede ed afferma che tali idee siano destinate a farsi valere per sè, ad esistere come entità pure del pensiero, nel loro essere astrattamente logico e speculativo, indipendentemente dalla lor forma storico-religiosa; e si rifiuta di riconoscere, che la forma in che la persona del Cristo le rap-

presenta e realizza, porge a quelle idee, a quelle verità, un'esistenza, per la coscienza religiosa, pratica, concreta, storicamente efficace, eternamente indistruttibile e necessaria.

Da questo punto di vista accade d'integrare il concetto del Cristo innanzi esposto. Chi abbia creduto che tal concetto, pel cogliere che esso fa il contenuto spirituale del Cristo, assicuri bensì la persona ideale, l'idea, ma lasci cadere la persona storica, è bene che si disinganni. In realtà, quella determinazione dell'idea del Cristo si riverbera sulla personà storica. E l'assolutezza e la divinità del Cristo ideale rifluiscono sul Cristo stesso storico, e lo investono di un valore del pari assoluto e divino. Nella persona l'idea, la verità, s'incarna, assume corpo e realtà. E, in grazia della persona, l'idea non è un'ombra, un vacuo fantasma, un'astrazione dell'intelletto, ma è scesa, è penetrata effettivamente ed attuosamente nel mondo e nella vita. E così è che l'idea del Cristo, il Cristo ideale, è inseparabile dalla persona del Cristo, dal Cristo storico. E se alla coscienza religiosa e cristiana è essenziale quella verità ideale, non lo è meno questa persona storica.

In quanto persona storica, il Cristo indubbiamente ci si offre da prima sotto aspetto umano. La sua intuizione del mondo e della vita riposa sul fondamento di una esistenza realmente umana. Quale uomo, egli non ha negato la natura, come farà più tardi la fede rigida di alcuni discepoli suoi. Nella natura scorge la santità della creazione. La vita per lui è quella che si svolge nell'adempimento dei doveri naturali. Ha combattuto bensì, senza

esitazione, e trionfato dei contrasti del mondo; e a tal riguardo non s'incontra nella storia altra individualità che gli si possa paragonare. Però, così facendo, serba libero il vedere circa alle cose del mondo, e intero il senso divino dell'amore per gli uomini. E nell'offrirsi in olocausto per questo amore appunto, va soggetto a tutte le lotte interiori, a tutte le più forti commozioni, di cui cuore umano fosse capace; nè si vede, veramente, come senza queste lotte e commozioni avrebbe potuto esservi sacrifizio divino. Chi faccia capo alle notizie vive dell'antichità non può dubitare, che il Cristo su tutti coloro che testimoniano di lui, facesse impressione di un uomo, il quale, a parte le azioni miracolose, vive come un altro uomo. Lo stesso quarto Evangelio, comunque basato sulla fede, che l'eterno verbo rivelatore di Dio si fosse in lui fatto carne, non ha potuto nè voluto nascondere questo fondo umano. Del resto, stan lì manifeste le prove che egli, in quanto uomo, non si separa totalmente dal concatenamento del processo storico. Sicchè non è indipendente dalle vedute del suo tempo, le quali poscia il mondo ha superate, ovvero la storia ha messe da banda. In armonia con le idee dominanti, crede nella potenza diabolica, e pensa anch'egli, che il compimento escatologico delle cose lo avrebbe già visto la generazione sua contemporanea. Bisogna aggiungere, che, per sereno e largo che fosse il suo sguardo su tutte le umane relazioni, per quanto piena e ricca la sua maniera di concepire la natura, per quanto si mostrasse di tutti gli uomini il più umano nell'amore e nell'apprensione. e riconoscimento di ogni cosa buona; pure

non sembra, che la vita sua sia ita scevra da quella certa unilateralità, che è impronta caratteristica delle individualità energiche e possenti. L'andamento delle cose e ogni legame umano e sociale si direbbe, che ei li voglia rigidamente e inflessibilmente subordinati alla necessità divina, e agli impulsi che ne derivano, e all'esito finale che se ne deve aspettare. Il che, per altro, è affatto naturale, poichè segno suo altissimo era la fondazione del Regno di Dio. E, a petto di tal bene supremo, ogni altro bene della vita doveva scadere; e, a raggiunger quello, nessuna rinunzia, nessun sacrifizio poteva parere troppo grande.

E, appunto da questo lato, dal lato dell'intento supremo cui egli prosegue, l'aspetto umano in lui è già superato. Nell'atto che il Cristo apparisce uomo nato e cresciuto nel mezzo del suo tempo e del suo popolo, da lui pure e in lui prendono radice quella sublime idealità religiosa e quello spirito di libertà interiore, che diventano i segni distintivi della comunità da lui stabilita. Non è a credere, come bizzarramente è piaciuto a Hartmann di sostenere, che codesti caratteri specifici siano stati al Cristianesimo assegnati non dal Cristo, ma dall'Apostolo Paolo. Certo, il grande e proprio lavoro dell'epoca apostolica fu di schiarire l'idea suprema dell'Evangelo e di affrancarla dai legami del giudaismo e della legge; e in cosiffatto lavoro nessuno più strenuo campione dell'Apostolo Paolo. Ma i concetti suoi questi non li attinge già da una rappresentazione che, circa al Cristo e al suo pensiero, ei si fosse, per avventura, formata di suo capo. In vece, li deriva diret-

tamente dall'azione possente dispiegata da colui, dai suoi fatti ed insegnamenti. Se Paolo sorge nunzio di un evangelio superiore alla legge, gli è perchè segnacolo di questa più alta libertà, di questa certezza di redenzione e di salute non condizionata dalla osservanza delle opere dalla legge prescritte, era stato il Cristo. Anzi l'attitudine libera dell'ultimo, rispetto alla religiosità legale, non resta già al di qua, ma va molto al di là e al di sopra di quella del primo. Ciò che Paolo cerca faticosamente di mettere in chiaro mercè la sua dialettica, pel Cristo è una certezza immediata. Nella persona, nello spirito di lui, nei suoi discorsi e nei suoi fatti, è espresso intero il diritto di muoversi liberamente al di fuori, anzi contro al senso letterale della parola della legge. Con che egli, il Cristo, è sicuro di scoprire l'intima e vera essenza della rivelazione divina. Nè diversa è la relazione dell'Apostolo col divino Maestro, rispetto alla evangelizzazione dei pagani e allo stabilimento di una religione universale. Se il Cristo dedica la sua missione personale al popolo d'Israele, non per questo intende di limitare ad esso la potenza ed efficacia della sua *buona novella*. Sin dal cominciare, in vece, la dice e la mostra franca da ogni limitazione nazionale. E non fa differenza alcuna di origine o di condizione tra gli uomini. Li chiama, bensì, e li vuole tutti figli dello stesso Padre che è nei Cieli. E, come tutti son lì per dover fare il santo volere di Dio, tutti son pure indistintamente oggetto dei suoi insegnamenti e delle sue benedizioni celesti. È lui, che all'egoismo crudele, alle pretensioni e all'orgoglio di classi, all'abbassamento

della donna, alla brutale condizione della schiavitù, oppone una intuizione del mondo e della vita, ove nascita, fortuna, sesso, stato, non valgon niente, e ciascuno vien giudicato alla stregua della purezza interiore, e al più infimo e misero, e allo schiavo, qual figliuolo di Dio, e rispetto a Dio si riconosce il suo valore morale assoluto.

Però, questo non basta a far misurare quella grandezza peculiare della personalità del Cristo, per la quale il momento umano è sopraffatto. Il miracolo vero della sua vita è che, grazie alla relazione tutta sua propria in che egli sta con Dio, il Cristo fa dell'Evangelo l'Evangelo della sua persona. In generale, la vita della fede sente i massimi impulsi suoi quale effetto dell'azione di Dio stesso, qual rivelazione di Dio. Questo punto di vista è sostanzialmente mutato in ciò che il Cristo afferma di sè, e negl'intenti che assegna all'opera sua. Egli rivela le supreme verità di fede, senza le quali noi ora non siamo in grado di rappresentarci una vita degnamente umana. Annunzia, qual determinazione dell'uomo, quella giustificazione appo Dio, che consiste nello svolgere in sè il divino, lo spirito, nel rendersene capace e degno, nell'imitare la perfezione stessa divina; e che, sotto le spinte della innata figliuolanza da Dio, è intima aspirazione alla purezza interiore, all'amore, all'unità col divino. Offre a chiunque una legge di spirito e di libertà, per la quale, non importa quale sia stato il suo passato, può diventare, sempre che il voglia, per una conversione nella intimità del volere, un uomo nuovo, ed assicura che siffatto affrancamento dal male e dalla colpa è opera della grazia redentrice di Dio, che è un

fatto nostro, ed insieme pure un un fatto predisposto, voluto da Dio. Riconduce la vita intera di quei che si sono appropriata una tal fede, al concetto di una missione, di una finalità di santificazione spirituale, la quale, è vero, sarà compiuta e perfetta nel *di là*, nel futuro; ma ciò non esclude, che già ora, nel *di qua*, nel presente, adduca i suoi frutti, e diventi una realtà; giacchè quella fede procaccia una forma pura e santa di esistenza, e crea nel mondo un nuovo ordinamento divino. Il suo Regno di Dio non è qualcosa di oltremondano e trascendente, a un di presso come il mondo delle idee platoniche; ma, in quanto mondo a venire al quale bisogna apparecchiarsi, trasforma già in atto e presentemente la vita dello spirito e l'intima moralità; sicchè, smesso il carattere di lontananza, trapassa, esiste già nella realtà del presente. E, intanto, queste supreme verità divine egli le rivelà qual Figliuolo di Dio. La qual cosa porta, che la rivelazione del Padre è identica con quella del Figlio; che la rivelazione di Dio, egli, il Cristo, la raccoglie e la fonde con la totalità del suo Io, del suo essere, di tutta la sua vita e la sua persona; e che, insomma, nella rivelazione di lui è Dio stesso che si rivela.

Anche a voler supporre, che una personalità rivelatrice di tal fatta potesse trovare la sua spiegazione nella natura umana; anche dato, che la sua virtù rivelatrice la si potesse pensare quale effetto della grandezza dell'animo e dell'approfondimento della interiorità religiosa, accoppiati con la massima originalità umana; ad ogni modo, è certo, che l'azione del Cristo e la sua efficacia

resterebbero pur sempre un fatto unico nella storia, destinato a non più ripetersi.

Senonchè, a meno di negare ai fonti della storia evangelica ogni legittimità, non è possibile ammettere, che la convinzione del Cristo, di essere egli il Figliuolo di Dio e il redentore del mondo, gli sia venuta dal di fuori. Ogni tentativo di mostrare in lui uno svolgimento, pel quale, muovendo dal semplice ufficio di maestro, fosse giunto via via, per azione di motivi esteriori, o anche per un lavorìo di purificamento ed elevamento interiori, alla certezza della sua unità con Dio, contrasta con l'andamento obiettivo della storia. La quale ci mostra, che il sentimento in lui della sua missione di Redentore è una conseguenza ed un'applicazione della sua coscienza di sè, di essere il Figliuolo di Dio. Questa intimità perfetta, questa unità con Dio, è originaria, è iniziale in lui, è la sua essenza spirituale. Da tale unità, replico, egli ripete la sorgente delle sue rivelazioni. Su di essa edifica la nuova vita dei seguaci suoi. Per essa trasferisce in altri ciò che appartiene a lui. Sicchè l'intima verità storica, anche dovendo rigettare la generazione carnale del Cristo per opera divina e soprannaturale, costringe a riconoscere in lui, nel suo spirito, il rivelarsi di una potenza immediatamente divina; costringe, in altra parola, a riconoscere, che il suo spirito è una generazione, una creazione propriamente e direttamente divina ed unica nel suo genere (1). La sua comunità per

(1) Tale si può dire, la sostanza dei pensieri del KEIM nella sua *Geschichte Jesu von Nazara*, 3 volumi ; Zurigo, 1867-72.

tanto ha avuto ogni ragione di ritenere, che la vita da Dio e con Dio che, mercè di lui, le si è addentro accesa, sia stata in lui stesso una verità, vale a dire, un fatto voluto e operato da Dio; e che non solo si stimasse egli Figliuolo di Dio, ma che tale fosse anche in realtà.

La persona del Cristo non è quella cosa tanto fragile, tanto assurda, che può parere, allorchè se ne parla senza pensare. Se tale la crede l'intendimento comune che dice: Dio non è l'uomo, e l'uomo non è Dio; tale non è nella vita della fede e dello spirito. L'una, per intuito mistico e sentimentale, l'altro, con pensiero consapevole, colgono la verità nella sua intimità complessa e dialettica, ed affermano che, come spirito infinito, Dio si comunica all'uomo; e, come spirito finito, l'uomo si risolve in Dio. Dove il Cristo non avesse fatto altro che insegnare la prima volta in modo così perfetto le verità di fede che si sono indicate, già per questo egli resterebbe in eterno il benefattore dell'umanità. E per essere stato il primo che abbia tanto potuto, resterebbe pure per sempre l'archetipo, dal quale le generazioni a venire non saprebbero rimuovere lo sguardo. Ma la memoria viva di lui s'è conservata per una ragione e in un senso ben più profondi. Quelle verità non diventano e non sono per noi efficaci ed attuose, se non in quanto abbiamo la certezza, che la imitazione del Padre ch'è nei Cieli, e la redenzione morale per la sua grazia, e il vivere secondo il suo volere, e la relazione personale e diretta e l'unione con lui in ispirito, non sono semplicemente una opinione nostra, ma una realtà posta ed affermata da Dio stesso. E tal certezza in noi emana dal

Cristo. È lui che ci assicura di quelle cose con la sua persona. In lui riconosciamo il mediatore personale tra Dio e l'uomo. Dalla vita sua e dalla sua essenza attingiamo la convinzione dell'unità reale dell'umanità con Dio. In quanto si dà a riconoscere qual Figliuolo di Dio, egli fa anche dei discepoli e dei fedeli suoi dei figli di Dio. E, in quanto col continuare nella comunione spirituale con loro, li mette perennemente a parte dell'intima natura di Dio, e quindi anche dell'intima natura dell'uomo, è per essi la luce, la verità e la vita. Per questa cagione e in questo senso il Cristo storico è diventato una verità di fede, la prima e la fondamentale, sulla quale si adagia il nostro ideale di giustificazione e di santificazione. Il Cristianesimo, per quanto si voglia risegare dal suo organismo dommatico, non si lascia separare dalla persona del suo fondatore e dal carattere divino, dal miracolo spirituale, ond'egli ha improntato la sua istituzione. Onde accade che, malgrado delle critiche contro la persona storica, e contro i fragili elementi leggendarii che vi hanno aderito, la fede nel Cristo si mantiene; e la coscienza religiosa non sa scindere le verità cristiane dall'adorazione di Colui che gliele ha rivelate.

RAFFAELE MARIANO.

La Pedagogia e l'Insegnamento classico [1]

I.

Concedetemi ch'io faccia un'ipotesi; concedetemi che io supponga che voi che siete qui ad ascoltarmi, siate poco persuasi dell'utilità della pedagogia in generale, e di quella che si attiene alle scuole secondarie in ispecie. Voi dunque siete, *per ipotesi*, delle persone che guardate con un po' di diffidenza questa disciplina che dimanda di contarsi anch'essa tra le materie di studio universitario. Voi invece, non le vorreste concedere tanta importanza; e per negargliela con ragione direte che i buoni metodi si apprendono con le singole discipline dai professori che le insegnano, che la bontà dell'insegnare dipende dal saper bene ciò che s'insegna, e che la buona riuscita dell'insegnamento è un risultato d'insieme dello studio, dell'esperienza della scuola e del carattere del professore; potreste forse anche aggiungere che per l'istradamento della prima età, quando si tratta di guidare quasi per mano i fanciulli, potrà ben essere indispensabile lo studio del ben condursi per ben condurre gli altri; mentre tale studio può credersi non solo come non indispensabile, ma anche come poco pro-

(1) Da una prelezione del prof. Fornelli al corso sulla pedagogia e l'insegnamento classico.

fittevole, quando si tratta di reggere scuole e classi di scolari che, per bene o male che sieno stati educati prima, hanno di già un carattere quasi formato, un modo di pensare e di sentire loro proprio ed una volontà quasi fatta da potersi da sè stessa dirigere all'auto-didattica.

Che voi pensiate così, è un'ipotesi; ma non è punto un'ipotesi che altri, appartenenti o non appartenenti all'insegnamento, pensino e dicano proprio così. Però io continuando a supporre, per comodità del mio discorso, che voi pure abbiate della pedagogia la stessa opinione, vi prego almeno di ascoltare di buon grado le ragioni che essa vi apporterà per giustificare l'utilità sua ed anche il diritto suo di far parte delle discipline richieste per la formazione del professore secondario. Il corso di quest'anno non avrà migliore intendimento di questo; e se l'avrò conseguito presso di voi prima, con qualche speranza di conseguirlo dopo, e per mezzo vostro, presso gli altri, cosa quest'ultima che dipenderà solo dalla calda convinzione che si dovrà produrre in voi; se, io dico, potrò conchiudere il mio corso con la fiducia di aver conseguito, almeno in parte, questo finale risultamento, io allora avrò assai ragione di tenermene soddisfatto.

II.

Le ragioni or ora addotte, che fanno sembrare, se non inutile, almeno superfluo, lo studio della pedagogia pel professore secondario, si riferiscono alcune alla metodica,

ed altre alla pedagogia in generale; le une non hanno maggior fondamento delle altre. A chi, per esempio, ci dice che il metodo d'una disciplina s'impara dallo stesso professore che l'insegna, risponderemo direttamente, ma sopratutto indirettamente, molte cose nel corso delle nostre lezioni, e per ora una sola che le compendia tutte e che sembra cosa ovvia a comprendersi come a praticarsi. Quando, infatti, si dice che il metodo per ogni insegnamento, dev'essere *razionale*, nessuno è che s'oppone e che ciò non comprende per forza di comune intuizione. Ciò che invece non si comprende, o non si comprende mai abbastanza, è il rendersi un po' conto di ciò che bisogna per dire che il tale o tal altro metodo sia razionale, e che questo sia più razionale di quello; e ciò che bisogna, non è poi tanto poco. Occorrono cognizioni appropriate sullo sviluppo naturale dello spirito del discente, sulla portata, sui limiti, e sul migliore impiego d'una attività speciale da occupare per un dato apprendimento e sul concorso che le altre attività vi possono arrecare; occorre che giudichiate che il vostro metodo non metta in troppa esclusiva direzione lo spirito del vostro alunno, che non costi sforzi troppo gravi in proporzione dei risultati che produce, che non sacrifichi ad una le altre attività, che non comprometta con un solo la varietà degli altri opportuni esercizii, che soddisfi infine all'esigenza della proporzionalità e della graduazione delle occupazioni.

Come dunque farete voi a sapere tutto ciò? Vorrete forse dire che non ne occorre mica tanto, e che con molto di meno si può condurre una classe, ed essere

buoni insegnanti di scuole secondarie? Vorrete pure dire che della bontà dell'insegnamento d'ogni disciplina voi vi potete accorgere dai risultati che proverete in voi stessi, come scolari, e che voi, insegnando poi dopo, vi atterrete alle stesse vie, che avete visto seguire dai vostri maestri?

Non v'ha nulla di meno esatto, quanto questa maniera di ragionare che è quella che, con espressioni diverse, si tiene comunemente. Spogliata di ciò che appare conforme al senso comune, la sostanza di quel ragionare è, che approda a nulla o quasi il conoscere la ragione per cui un metodo deve dirsi razionale, e come e perchè un metodo è più razionale di un altro. Epperò si può vedere quant'è fallace la sola guida del senso comune in questo caso. Voi che dite di voler apprendere dallo stesso professore con la disciplina il metodo, come fate a sapere, ed ora ed in appresso quando sarete ad insegnare, che il metodo con cui vi è stata esposta una disciplina o parte di essa, sia, non dico il migliore, ma anche semplicemente buono? Sarà buono ed ottimo, e non è raro anche presso di noi ciò che più comunemente si avvera in Germania, che cioè il professore di materia speciale sia pure un metodista della sua materia; ma voi intanto per giudicare che si sia o non si sia insegnata con metodo, che il metodo impiegato sia migliore per rispetto ad un altro o ad altri metodi, con cui si può insegnare la stessa cosa, per giudicare di tutto ciò voi non avete, nè ora nè in appresso, nessun regolo sicuro, nessuna norma discernitrice nella mente vostra.

D'altra parte nessun obbligo hanno i professori di

studii superiori, d'insegnare con regolarità di metodo. Essi ci dànno la scienza come l'hanno fatta e trovata essi; ed il massimo merito dev'essere loro riconosciuto, allorchè delle loro ricerche ci dieno il risultato e le vie tenute per ottenerlo. Lo stesso risultato però si può ottenere per altre vie. Come fate ora voi a sapere, allorchè vi troverete a dirigere una classe, quale tra esse è la migliore a seguire, se quella tenuta dal vostro professore, ovvero un'altra?

Ciò che intanto non è d'obbligo pel docente universitario, che fa ed espone liberamente le sue ricerche, dev'essere invece sentito come obbligo strettissimo da quelli che non cercano, ma comunicano semplicemente la scienza, e la scienza nei primi rudimenti. Per essi, se si conducono razionalmente, non vi dovrebbe essere mai tregua nel cercare il meglio. Sapendo, per esempio, che un metodo sia più razionale d'un altro da loro usato, e che con lo stesso o minor tempo e con risparmio di sforzi dia migliori risultamenti, essi, in coscienza, debbono sentirsi tratti a preferirlo, ed a fornirsi presto della necessaria destrezza per usarlo con profitto.

III.

Ciò che ora ho detto, mostra pure quanto fallace può essere la soverchia fiducia nel proprio sapere e sopratutto nell'esperienza propria. Se non avete le necessarie norme per fare giusta stima dell'esperienza altrui, come potete essere giudici sicuri di quella vostra? Voi

potete, esercitandovi, aver acquistata l'esperienza d'insegnar male, di maneggiare un metodo che urti contro ogni buona regola della logica e della pedagogia. Forsechè per secoli non si sono adoperati metodi che noi ora diciamo illogici ed innaturali? E sappiate, o signori, che per tanti e tanti modi si può urtare, trattandosi di metodo, nell'illogico; e che l'illogico e l'innaturale si trovano pure nella misura non bene serbata, nella cattiva interpretazione, nello sforzo, nell'eccesso d'un metodo per sè stesso buono. Che l'insegnante impari ad aver fiducia nel suo sapere, nel suo tatto d'uomo discreto ed esperto, ciò si deve ammettere come condizione essenziale d'ogni buona pratica pedagogica che non degeneri in automismo; però ad un patto che, cioè, la sua sia una fiducia illuminata, una fiducia ispirata e sostentata da ragioni che legittimano innanzi alla mente sua e degli altri la scelta che egli ha fatto. Ciò che importa: 1° che egli conosca che vi siano più modi o metodi per un dato insegnamento e che sappia del valore di ciascuno; 2° che egli si attenga ad uno che ha scelto, perchè la ragione e la pratica gliene hanno dimostrata l'eccellenza. La fiducia invece che proviene da angustia di mente, e dal non aver mai saputó e dal non aver mai esperimentato che un sol metodo, tenuto per eccellente, perchè è il solo conosciuto, questo bene spesso non è fiducia nel sapere e nell'esperienza propria, ma è cocciutaggine nell'ignoranza.

Ora è, senza dubbio, questa seconda specie di fiducia che può più facilmente ingenerarsi in chi si dedica all'insegnamento senza nessuna scorta di cognizioni gene-

rali e speciali sul metodo. Egli o seguirà, insegnando una disciplina, il modo con cui l'ha visto esporre dal suo maestro, ed offenderà di sicuro la legge di graduazione, non sapendola adattare ad un insegnamento inferiore, ignaro così com'è, delle teorie e della tecnica dell'istruzione; ovvero brancolando e storpiando per lungo tempo, riuscirà a formarsi un suo modo proprio d'insegnare che, per l'ignoranza d'ogni altro termine di paragone, potrà essere tentato a credere con fierezza paterna un parto prezioso dell'esperienza propria. Il più sicuro è dunque che un tale insegnante comincerà male; egli tentennerà, proverà e riproverà, avendo pure ingegno e buon volere, per lungo tempo primachè acquisti la sicurezza di quel che fa, e la necessaria padronanza della sua classe; l'insegnare sarà per lui esperimentare, e più che mettere gli altri sulla buona via, egli attenderà a mettere sè stesso su di una, purchè sia. Se buona o cattiva la via che si farà, dipenderà dalle circostanze, dallo studio, dal buon senso e dal carattere, dal contatto con gli altri insegnanti, dal caso tante volte. Fatta che se la sia, quand'anche null'affatto buona, si troverà sempre meglio che quando era a cercarla, per questa ragione che ritengo come indiscutibile; che insegnare con metodo, anche cattivo, vale cento volte meglio che insegnare senza nessun metodo.

Son sicuro che se io volessi fare appello alla pruova dei fatti, non io soltanto, ma voi pure sareste in grado di produrre quantità di casi, che comproverebbero la verità di quanto io sto dicendo. Ed è così che molti

giovani insegnanti, valenti per ingegno e per coltura appresa all'università, hanno pagato a caro prezzo la pena del dispregio avuto o loro inspirato degli studii teorici e pratici della pedagogia. Messi in una classe, e la prima volta in presenza d'una scolaresca numerosa, che era un mondo nuovo per loro, essi non si raccapezzavano per l'assenza nella loro mente d'un filo conduttore che dal primo giorno li guidasse a distrigarsi in mezzo alle difficoltà.

L'esempio della gioventù studiosa delle università tedesche ci ha ammaestrato poco; e noi che da queste abbiamo voluto trarre ammaestramenti anche quando meno ne abbisognavamo, non abbiamo poi, con nostro danno, saputo per nulla imitare l'impegno ed il fervore loro per lo studio della scienza e della pratica della scuola, ed abbiamo posta poca attenzione, almeno finora, sulla differenza di preparazione del professore tedesco per rispetto a quella del professore italiano. E questa differenza, credetemelo, non è tutta nella quantità di coltura che si somministra alla gioventù universitaria, quasichè fosse di molto e sempre superiore in ogni università tedesca a quella che impartisce ogni università italiana, ma è sopratutto nell'indirizzo pedagogico, con cui è data, e nell'amore che viene ispirato al candidato professore per lo studio di tutto quanto s'attiene alla condotta intelligente e coscienziosa della scuola. I professori delle materie speciali insegnano, con o senza i seminarii, quasi sempre con intenzione pedagogica; ma il più profittevole è il gusto, la passione, e, direi quasi, l'istinto, che comunicano ai loro allievi, della pedagogia,

come studio a sè. Ogni università tedesca è fornita non di uno, ma di più corsi di questa materia. In quella di Lipsia, come ci riferisce un valente giovine professore che vi fu l'anno scorso, L. Credaro, non si leggono mai meno di cinque corsi al semestre sulle varie branche di questo studio. Tutto è dunque là pedagogia. I futuri professori la studiano bene spesso coi professori di materie speciali, la studiano applicata alle classi nei varii esercizi dei seminarii, la studiano nei corsi speciali di psicologia pedagogica, di pedagogia storica, di dottrina generale dell'educazione e di pedagogia applicata all'istruzione ginnasiale ed anche all'ordinamento ed ai regolamenti delle scuole. Insomma il fine che si vuol raggiungere, colà si raggiunge, e questo fine è, come ben dice il Breal, di far propria del giovine l'esperienza del vecchio.

IV.

Là dunque tutta la facoltà ha, per così dire, colore pedagogico; nelle nostre facoltà invece quasi punto di pedagogia; essa sembra una specie d'intrusa della facoltà. Basti il dire che si è fatto obbligo di frequentarne il corso solo ai candidati della laurea di filosofia. Non solo i futuri insegnanti di scienze, ma i candidati di filologia, i futuri professori d'italiano, i futuri professori di lingue classiche, i futuri professori di storia, i futuri reggitori delle classi ginnasiali si è creduto potessero fare a meno del lusso d'un tal corso. A Lipsia

si leggono cinque corsi di pedagogia al semestre; a Pisa non solo l'Università, ma la scuola normale superiore sono rimaste, dalla morte del prof. Micheli, sprovvedute di questo insegnamento, nè, che io mi sappia, si è pensato finora a provvedervi. Anche l'Istituto superiore di Firenze che, come la scuola normale di Pisa, ha tanti titoli di benemerenza, è, al presente, senza la cattedra di pedagogia.

Meno male, dico io poi, se questa indifferenza, che in alcuni è decisa avversione, e conosco di quelli, al cui ingegno ed alla cui dottrina tale avversione fa torto, e maggior torto, son sicuro, farà al loro nome in avvenire, meno male, dico, se tale indifferenza per gli studi pedagogici potesse in qualche modo scusarsi coi fatti; ciò che sarebbe se le nostre facoltà e le nostre scuole di magistero, così come sono ora, producessero insegnanti di tale sufficienza da non dover invidiare quelli che sanno produrre le facoltà ed i seminarii tedeschi; perchè in tal caso si potrebbe dire: vedete, noi produciamo lo stesso senza la vostra pedagogia; dunque ci troviamo bene senza di essa. Ma il fatto è che noi non produciamo lo stesso, nè nulla che vi si approssimi. Nè per accorgercene abbiamo aspettato che qualcheduno ce lo fosse venuto a dire d'oltrealpe. Prima ancora che a noi fosse nota la relazione sui licei e ginnasii italiani di Remigio Stölzle, persona gentile, che io ho conosciuta a Roma, noi sapevamo già per esperienza nostra e per ripetuti giudizii d'italiani competenti che la pianta-professore non si sa da noi ancora coltivare, e che tanto per maturità ed indirizzo pratico degli studii

pedagogici, quanto specialmente per ciò che lo Stölzle ed i suoi compatrioti s'accordano a chiamare *tecnica dell'istruzione* (1), noi siamo rimasti molto in difetto. Negli stessi giorni quasi che lo Stölzle pubblicava a Monaco il suo studio « Italienische gymnasien und lyceen (2) », il senatore Tabarrini, relatore sul progetto di legge presentato dal ministro intorno all'*ordinamento dell'istruzione secondaria classica*, scriveva a nome dell'ufficio centrale del Senato queste parole: «.... Non pos-
« siamo tacere che gli studii che si fanno nelle scuole
« universitarie di magistero se valgono per ormare
« scienziati e filologi, non sono appropriati a formare
« buoni insegnanti, In quelle scuole non c'è nulla che
« riguardi i metodi d'insegnamento nelle varie disci-
« pline, la misura in cui ciascuna materia dev'essere in-
« segnata nelle scuole secondarie, il coordinamento delle
« varie materie, perchè vicendevolmente si aiutino e
« prendano ciascuna nella mente del giovane studente
« il posto che si conviene, senza formare tutte insieme
« una congerie indigesta che opprime il pensiero gio-
« vanile anzichè fecondarlo. La questione dei metodi è
« capitale nell'insegnamento, nè vi ha scienza d'inse-
« gnante che possa supplire alla mancanza d'un buon
« metodo insegnativo. Ed appunto a questa mancanza
« sono da attribuirsi la maggior parte degli inconve-
« nienti che si lamentano nelle nostre scuole secondarie,
« ed ai quali non si riesce a trovare rimedio efficace. »

(1) Vedi rivista « L'Università » anno II, maggio 1888
(2) Vedasi la recensione accurata che ne ha fatto il prof. L. Credaro.

V.

Non avete poi miglior ragione, o signori, allorchè per dispensarvi dallo studio di questa disciplina voi dite che potete farne a meno, perchè si tratta di reggere classi di giovinetti che vengono alla scuola secondaria con carattere quasi formato dall'educazione dei primi anni e dei primi loro educatori. Non c'è nulla dunque più da fare per l'educazione umana dai 10 ai 18 anni d'età? Esposta così l'obbiezione, appalesa l'assurdo. Dov'è una scuola, non è sempre per l'intendimento d'educare? Lo studio delle lettere, della storia e delle scienze nelle scuole aperte alla gioventù non è stato sempre ispirato da questo intendimento, per bene o male che si sia riuscito? Le lettere e la storia non si sono dirette pur sempre a formare l'uomo, a svilupparne lo spirito per l'*umanità*, che comprende, se sia bene intesa, tutti gli altri fini educativi? E credete voi che per insegnare le lettere, la storia, e le scienze pure, pel fine di educare non dovete saper conoscere l'animo dei vostri alunni, i loro impulsi spontanei, il loro carattere con le tendenze buone o non buone, formate od in via di formazione, per operare a seconda di esse o contro di esse? E tutto ciò non è arte di educare, non richiede un apparecchio preliminare per riuscirvi? L'educazione umana già non può mai dirsi finita, ed essa è anzi nel suo pieno corso e sviluppo nella seconda età della nostra fanciullezza. La guida ed il contatto tutto di spi-

rito d'un abile umanista o scienziato con un giovine di mente e di cuore fervido può essere, nel primo erompere delle passioni, di tale potente efficacia da imprimere tutto un indirizzo alla vita di quel giovine. Si può allora non solo emendare il carattere o compierlo, ma anche rifarlo con aspirazioni ed idee nuove.

Possiamo ridurre al suo vero essere l'ufficio di educare del maestro della seconda età giovanile, quando diciamo che egli deve compiere l'educazione del carattere ove trattenendo, ove eccitando ed ove aggiungendo e perfezionando con massime ed ideali che l'età prima fanciullesca non può comprendere ed assimilarsi. Ed è quindi vero non già che il professore secondario debba dispensarsi da qualunque tirocinio di ben condursi per ben condurre gli altri, sibbene è vero soltanto che l'arte sua d'educare non sia proprio quella del maestro della prima età, ma differente, od almeno di applicazione diversa, come richiedono la diversa età, il diverso grado d'insegnamento ed i diversi mezzi educativi da impiegare.

Ed il compimento di quest'arte nelle scuole degli adulti è appunto il promuovere lo spirito a far da sè, l'avviarlo all'auto-didattica. A tal fine il maestro educatore può impiegare varii mezzi; però uno vale più di tutti, ed è di promuovere l'interesse nelle sue varie specie (1). Ora io vi dico che non vi riescirete, od almeno

(1) Vedansi i due nostri studii: « La Pedagogia secondo Herbart e la sua scuola, 1886. » — « Il fondamento morale della pedagogia secondo Herbart e la sua scuola. »

non vi riescirete mai in via razionale e con mezzi razionali, finchè non avrete saputo intendere questa molla potente dell'animo umano nel suo fondamento psicologico e morale, finchè cioè non saprete la pedagogia dell'interesse che non è la parte meno importante e meno delicata della delicatissima arte dell'educare. Se nell'arte umana il più difficile ed insieme il più perfetto è l'arte che nasconde l'arte, nell'educazione umana il còmpito più delicato e grave è appunto l'educatore che spinga a fare col finissimo e non apparte impiego dell'arte sua.

VI.

Ecco io vi pongo innanzi un fatto, o, per meglio dire, una questione in cui a voi sembrerà che la pedagogia generale ha nulla o ben poco da vedervi, la questione dell'insegnamento classico. M'immagino già che anche al vostro orecchio sia pervenuto un po' di quel frastuono che si va facendo ogni giorno più insistente intorno all'insegnamento del greco e del latino, perchè contro chi propone la soppressione di tutti e due od almeno di uno solo di questi insegnamenti, si sono levati molti altri per difendere, a nome della tradizione e del beneficio dell'educazione umanitaria, la conservazione di queste due potenti leve della civiltà moderna. Ben suppongo, ripeto, che qualche cosa ne sappiate voi

pure. Anche nel nostro Parlamento fu udita qualche voce pro e contra, e ministri e commissioni e funzionari del ministero d'istruzione se ne stanno occupando di proposito da qualche tempo. Ma quel che voi non sapete, son sicuro, è l'essenza della questione; non sapete cioè a dire quali sono o possono essere gli argomenti, e da dove si traggono, per sostenere e combattere l'insegnamento classico. Ed è ben curioso che voi, che dovete, la maggior parte, insegnare negli istituti classici, che dovete forse un dì insegnare greco e latino, corriate rischio di licenziarvi dall'università senzachè siate bene informati del pericolo che corrono i vostri insegnanti, senzachè vi muniate delle necessarie armi per difenderli contro chi li vuole assolutamente banditi dall'educazione della gioventù; correte rischio insomma di mettervi al lavoro alla guisa di operai incoscienti che non sappiano il congegno e le varie parti, e quali più forti e quali più deboli, della macchina attorno a cui debbono lavorare.

Se voi mi rispondete che tutto non si può apprendere all'università, e che per molte cose che si possono studiare dopo, essa dà ora solo l'indirizzo, io dico che così è e così dev'essere, ma che per la disciplina che io difendo, non avviene punto così, trascurandosi perfino di fornirsi di questo necessario indirizzo. Non ogni anno di sicuro vi potrà essere letto un corso, dove, sotto pretesto della questione del greco e del latino, si esponga, a grandi linee, la parte generale della pedagogia; però si può ragionevolmente pretendere dalla gioventù universitaria, che si dedica alla scuola, il convinci-

mento di dover trattare come studio serio e proficuo il corso di questa materia, e di fornirsi, per lezioni pubbliche e per ricerche proprie cui quelle possono dar luogo, del maggior numero di cognizioni e dell'attitudine necessaria per trarne materia d'applicazione futura.

Bologna, 15 novembre 1888.

NICOLA FORNELLI.

L'AVVENIRE DELL'ESTETICA

Non dico, nè pretendo di dire cose del tutto nuove. Le questioni che svolgo e discuto sono state spesso svolte e discusse in giornali e in libri, tanto che non credo si dia mediocre erudito che non le conosca. Il Guyau, qualche anno fa, le trattò con molta accuratezza nel volume sui *problemi dell'estetica contemporanea*. Io lo seguo sulla stessa via, coll'intenzione, se mi verrà fatto, di procedere oltre, o, qualora non mi riescisse, almeno di segnare gli accidenti della strada sfuggiti al filosofo francese, e di porre in maggior luce certe circostanze che possono illustrare il cammino.

*
* *

L'arte tramonta, lamentano molti letterati e filosofi. La scienza le contrasta ogni rifugio, la civiltà contemporanea la uccide a colpi di spillo, l'industria le lascia mancare ogni alimento. La scienza toglie i veli della bellezza, non si appaga dei sogni della poesia, non sa che fare delle contemplazioni artistiche. La ci-

viltà contemporanea mira alle comodità, alle utilità della vita e poco si occupa dell'arte. L'industria colle sue macchine, co' suoi opifici disadorni, co' suoi processi fisici e chimici, coll'uniformità monotona del suo lavoro, è capitale nemica della vera, della grande arte. Il bello è un dolce inganno, un giuoco dello spirito, un'amabile contemplazione che non giova nè alla scienza, nè alla vita. La società moderna calcola troppo, ragiona troppo, per poter permettere all'arte di svilupparsi.,

Ecco in breve le ragioni di questi lamenti; procuriamo ora di svolgerle, seguendo le opinioni dei nostri letterati e filosofi. Se parrà talora che approviamo in tutto tali opinioni, si aspetti a giudicarci, dopo letto l'intero lavoro.

*
* *

Lo spirito d'osservazione dello scienziato è opposto a quello dell'artista (1). Ambedue interrogano la natura, ambedue scandagliano lo spirito umano. Ma che cosa chiede lo scienziato alla natura, che cosa domanda l'artista?

Lo scienziato e l'artista guardano il cielo. Il primo studia i moti dei pianeti e delle stelle, la natura delle sostanze che compongono gli astri, i viaggi della luce,

(1) Diciamolo una volta per sempre. Il vocabolo artista è da noi adoperato per indicare chiunque possiede un'arte bella. Anche il poeta è artista in questo senso, non soltanto il pittore o lo scultore.

la struttura delle nebulose, la genesi degli areoliti, l'apparizione delle comete. Vuol trovare la ragione dei misteri celesti, le fasi di sviluppo percorse dalla materia cosmica, che cosa sieno, come si formino, come si movano i soli, i pianeti, i satelliti.

Il secondo invece vede nel cielo un sublime spettacolo. Poco gl'importa che il sole giri intorno alla terra o che la terra giri intorno al sole, non gli premono le leggi che l'astronomo calcola e gli errori che questi cerca con esame minuzioso di correggere. Egli negli astri vede qualche cosa di più e di meno che lo scienziato; gli astri sono per lui gli occhi della notte, le facelle di Dio, le anime dei trapassati, le divinità dell'Olimpo antico. La luna pensa, ama, osserva, veglia su noi, invita i giovani all'amore, si culla in molli languori sui laghi, scintilla fra le nevi, protegge o svela la fuga dei ladri, gode di baciare il suolo, gli alberi, i capelli d'una bella donna, visita con malinconica passione i cimiteri. La luna è la musa dei poeti romantici. Chi è che non abbia fantasticato soavemente sotto un bel raggio di luna, in una notte d'agosto, sul Canal Grande di Venezia, o sul mare Tirreno dirimpetto al golfo di Napoli?

Il sole è il forte ispiratore della poesia e dell'arte classica. Esso anima le battaglie e corona le vittorie, esulta nelle campagne ne' bei mesi dell'estate, gode dei fiori primaverili, suscita gagliarde passioni nel cuore di coloro che ricevono il suo bacio più ardente, ama la terra e ne è riamato. Quando appare essa si rallegra, quando si nasconde, essa si rattrista.

Chi non s'accorge qui come lo scienziato percorra

una via opposta a quella dell'artista ? Lo scienziato vi dirà la lunghezza del diametro solare, il volume del sole, la natura della fotosfera e delle macchie solari, si sforzerà di calcolarne la temperatura, l'età, le sorgenti diverse che ne mantengono il calore, e via seguitando. Lo scienziato può ben sorridere delle personificazioni dell'artista e chiamarlo un sognatore più o meno gentile. L'artista può a sua volta sorridere dello scienziato e chiamarlo freddo analizzatore. Ma chi riderà l'ultimo ? Non è forse la verità che fuga le menzogne, siano pure grate all'animo umano ?

***

La poesia dell'arcobaleno è scomparsa dal giorno che il Newton ne svelò la essenza col prisma; l'attraente mistero dei cieli scomparve col Copernico, col Galileo, col Keplero; dal dì che il Colombo ebbe superate le colonne d'Ercole e scoperti gli antipodi, il mito di regioni fantastiche e ignote dileguò.

Che è mai la terra per lo scienziato ? Un pianeta che gira intorno al sole. Che è la materia ? L'esteso resistente. Che è la natura ? Un complesso di forze che si convertono reciprocamente. Che sono i fiori, gli alberi ? Materia organata classificabile secondo certe categorie. Lo scienziato ne' molteplici strati della terra non vede che l'azione continua delle forze che si studia di determinare. Nei minerali, negli animali non vede che dei caratteri, delle note per classificarli secondo un ordine che

s'accosti, per quanto è possibile, all'ordine naturale. Nelle piante non riconosce altro che leggi, forze, proprietà. Nei terremoti, nei vulcani non iscorge i miti delle leggiadre fantasie antiche, ma forze endogene di cui cerca l'origine. Nel fulmine, nel tuono, nelle inondazioni non trova più la mano punitrice di Dio. È dileguato dal campo scientifico ogni miracolo, ogni mito, ogni leggenda.

Per l'artista invece la natura ha un'anima, i fiori parlano linguaggio amoroso, le piante partecipano alle nostre gioie e ai nostri dolori; il mare sorride, quando è calmo, infuria quando è procelloso, i terremoti e i vulcani congiurano contro la nostra felicità. Per l'artista tutta la natura è cosciente e fatta per l'uomo, e l'uomo è in essa rispecchiato.

Uno scienziato e un poeta vanno in un giardino. Il primo vi tempesterà gli orecchi di termini di botanica, o vi parlerà di agronomia, della natura dei terreni, delle maggiori o minori rendite delle campagne. Il secondo vedrà nei fiori e negli alberi unicamente la bellezza, studierà l'armonia dei viali, il contrasto tra il verde fosco dei bossi e il pallido dei fichi d'India, tra la malinconia dei cipressi e il verde delle acacie fiorite. Sarà rapito d'entusiasmo dinanzi alle rose, ai garofani, che certo preferisce ai cavoli e alle lattughe. Ripeterà dinanzi agli aranci i celebri versi del Göthe; cercherà i profumi, i bei colori, godendo del canto degli uccelli, del fruscìo degli abeti, del mormorio dei ruscelli.

Che è mai un cadavere per un medico? Un soggetto di studio anatomico e patologico, fosse pure il cadavere d'una fanciulla di sedici anni, morta tisica per amore.

Ma all'animo del poeta invece quante cose non dice? Il poeta legge in esso la tragedia della vita umana, il mistero della morte e dell'oltretomba. Il cadavere gli parla della pace di sotterra o de' suoi desiderj di ritornare nel mondo, di rigodere la luce, perchè la terra ancora ha bellezze, perchè i vivi amano ancora.

***

Lo scienziato e l'artista interrogano lo spirito umano. Quegli analizza freddamente e minutamente i rapporti che corrono tra la psiche, il corpo e la realtà esterna. Cerca come succedano le sensazioni, come si svolgano i movimenti, come si associno le rappresentazioni, in che risieda l'istinto, quali caratteri denotino l'intelligenza, come proceda la ragione. Non lascia trascurata nessuna delle funzioni psichiche, si studia di classificarle, di segnare i limiti delle nostre facoltà. Sviscera il contenuto dei sentimenti, degli affetti, delle passioni. Analizza le volizioni, penetra nel labirinto della libertà, si sforza di vedere, fino a che punto si estenda, assiste al nascere e al crescere della vita morale, e ne accompagna le fasi attraverso le forme sociali.

L'artista invece sdegna le classificazioni rigorose dello scienziato, la dinamica e la statica dello spirito, i rapporti tra i fatti psichici. Anche l'artista è psicologo, ma in modo tutto suo. Egli bada ai sentimenti, agli affetti, alle passioni, personificandoli, mettendoli in contrasto e cercando i vocaboli, le linee, le note meglio atte a rap-

presentarli. Non bada agli aridi processi logici, non si occupa dell'origine dei concetti, delle specie di giudizj. Discerne le rappresentazioni o i concetti belli da quelli che non gli sembrano tali, non si preoccupa del contenuto. Si ferma assai volentieri sul senso della vista e dell'udito che hanno un valore estetico, appunto perchè poco legati al mantenimento della vita materiale, e poco cura gli altri, dei quali l'estetica è assai debole. L'artista discerne nel vasto campo della psicologia ciò che giova al suo scopo, il resto non cura. Egli può far senza di leggere i trattati lunghi e noiosi degli scienziati. Indovina lo spirito umano coll'intuito del genio. Un pettegolezzo di donne ascoltato pacificamente in casa, ha ben sovente assai più valore per lui, che non i *Sensi e l'intelligenza* del Bain. Per uno scultore il gruppo del Laocoonte giova meglio a studiare il dolore e l'ambascia che la *Fisiologia del dolore* del Mantegazza. Un musico conosce assai meglio il linguaggio dell'amore nelle opere del Bellini e del Donizzetti, anzichè nella *Metafisica dell'amore* dello Schopenhauer. Poco importa all'artista di conoscere il numero dei sensi, i movimenti diversi del corpo. Sa che l'uomo sente, si muove, intende e vuole. Ma nelle sensazioni, nei movimenti, nelle volizioni, cerca solo ciò che meglio si può tradurre in linguaggio sensibile, ciò che invita l'uomo al soave fantasticare, ciò che lo rapisce in un mondo ideale.

Ora in questa battaglia tra la verità e la fantasia, tra la scienza e l'arte, trionferà la verità, vincerà la scienza. Le leggiadre visioni non contenteranno nessuno. Quanto più l'artista sentirà il bisogno d'esser vero, tanto

più si allontanerà dall'arte accostandosi alla scienza. Quanto più il poeta vorrà esser preciso analizzando lo spirito umano, tanto più si accosterà alla psicologia allontanandosi dalla poesia. L'uomo abituato al vero, al solo vero, finirà per ridere delle creazioni dell'artista. Ci vuole una certa ingenua fede per gustare l'arte o per fare un'opera d'arte. Questa fede, progredendo la scienza, dovrà venir meno.

***

La civiltà contemporanea è nemica dell'arte. Basta dare un'occhiata attorno per accorgersene. Gli usi, le istituzioni, le mode, le cerimonie d'oggi, sembrano offuscare ogni raggio di bellezza, impedire qualsiasi lampo artistico.

Tornando all'antico, come non capire ch'esso non ha più senso per noi e non può darci altro che ispirazioni convenzionali? Dell'antico potremo solo rinnovare una parte esterna, superficiale, non già il vero spirito; perchè non respiriamo più in quell'ambiente.

La pittura trovando l'uomo contemporaneo poco dipingibile, anche in questa dolce Italia altra volta sede della pittura classica, s'è rivolta alla pittura di paesaggio, ai quadri di genere, a ritrarre case e contrade che per l'antichità, per la varietà delle linee, per l'armonia dei colori, sembrano attrarre maggiormente l'occhio, sollevare difficoltà tecniche e piacere non meno dei classici quadri.

Non è quì il luogo di discutere sul valore intrinseco di questa specie di pittura. Ma chi non vede come la civiltà contemporanea colle sue strade uniformi, diritte, colle sue case monotone e inverniciate, non può ridestare più il genio d'un pittore? Le strade nuove di Roma, di Milano, di Torino mancano di quell'aria di mistero, di quei contrasti di toni, di quell'irregolarità che soddisfa l'occhio, di quei monumenti architettonici ai quali l'ala del tempo donò un impasto di colori felicissimo. Oggidì si bada all'igiene, alla utilità, non all'estetica. Si preferiscono le strade larghe alle strette, le case bene arieggiate a quelle povere d'aria e di luce. L'igiene e la pulizia richiedono l'uso frequente della calce. Che importa se l'imbiancatura rovina un tono di colore caro all'artista, se un cornicione rovinato o un tetto sciupato lo fanno fremere d'indignazione estetica, se certi affreschi si mandano al museo, quando non si consacrano al martello del muratore, se alle ogive, ai poggiuoli fregiati, alle gugliette, si preferiscono i finestroni rettangolari, i poggiuoli larghi e comodi, i tetti economici? L'artista piangerà vedendo crollare le strette viuzze di Venezia, interrare i canali, ove il cielo, il sole, la luna, i ponti, l'acque, le gondole suscitano ancora tanta copia di linee estetiche, tanta soavità di colorito; ma l'igiene, la comodità, il calcolo privato, l'economia ridono allegramente dei pianti degli artisti. Ogni città civile sta ringiovanendo e con ciò perde ogni aria artistica. La civiltà rende tutto uniforme, vestiti e costumi, case e contrade, piazze e porti.

Rimarrà al pittore la campagna, sempre feconda di

vergini ispirazioni, cara al poeta che trova in essa pascolo al sentimento della natura, cara al politico, perchè gli offre la calma desiderata, cara agli amanti, perchè libera, gradita ai malati che si sentono rinascere al soffio delle aure vitali. La campagna è soggiorno di quiete e di serenità, sempre bella ne' suoi laghi, nelle colline che si tuffano nel mare, ne'fiori, ne' boschi, ne' paeselli, dolcemente malinconica sotto il bacio della luna, maestosamente lieta sotto i caldi raggi del sole. Essa ci offre gli spettacoli delle Alpi rozze e fiere, coperte di selve, fiorenti di pascoli, colle cime biancheggianti di neve; ci dona le vaghe colline che cingono Napoli, coronate di case, d'ulivi, di vigneti, ci apre gli incanti della zona tropicale, sempre verde e fiorente, ove innumerevoli sono i fiori e i profumi, secolari le piante, sempre varia la vegetazione. Nella sola campagna si gustano le delizie della natura, ivi solo è dolce la primavera, maestosa l'estate, poetico l'autunno, fantastico l'inverno.

Pure anche la campagna va perdendo il suo vergine sembiante per opera dell'agricoltura. Quanto più è scientifica l'agricoltura, altrettanto è monotona. Quanto più la proprietà agreste è divisa, altrettanto diventa prosaica la campagna. L'agricoltura co' suoi solchi regolari, co' suoi campi di un solo prodotto, colle varietà di coltivazione stabilite dal calcolo delle rendite, co' suoi muri, colle sue case coloniche igieniche, l'agricoltura che ama più i cavoli dei fiori, più i fagiuoli che le edere, più le piante di caffè che le palme, distruggerà a poco a poco la poesia della campagna. Quanto non è più bello un fiume irregolare, cha passa attraverso

montagne e pianure, salutato dal fruscio delle vergini foreste, in confronto d'un fiume chiuso da argini che segue con un corso prestabilito, che inonda per mezzo di canali praterie, in cui l'erba sembra crescere per forza! Il possidente può ben congratularsi con se stesso vedendo i lunghi filari di gelsi, i campi di frumento, gli ulivi robusti; ma l'artista ama meglio un bosco, ove l'uomo non pose nè mano, nè piede, dove sono molte e varie le piante, dove le foglie, i rami, i fiori, gli accidenti del terreno, tutto giova a sviluppare la bellezza, a rapire lo spirito nelle regioni sacre ai vaghi sogni, lungi dal freddo ragionamento scientifico, lungi dai computi della economia domestica e politica, e dagli affannosi pensieri sulla questione sociale.

*
* *

A proposito dell'architettura non è chi non veda com'essa si trovi a cattivo partito. Non abbiamo più uno stile originale, non si bada più all'eleganza, non si ha più il senso delle proporzioni. Si bada anche qui troppo all'economia, all'igiene, alle comodità. Si fanno casoni enormi, pieni di finestre e di porte, coi poggiuoli che sembrano schiacciarsi a vicenda, dove stucchi poveri e uniformi fanno le veci dei ricchi e svariati marmi, e graffiti neri vogliono parere affreschi; dove mancano le leggiadre modanature, dove tutto è pesante, confuso, senza varietà, e ti ricorda copie cattive di diversi modelli incompatibili fra di loro. Quando si vuol tentare qualche

cosa di buono, si imita l'antico e non sempre bene, si rifanno gli stili classici o il gotico o il lombardo o il rococò o il barocco, o forse anche il chinese o l'egiziano, senza un'idea veramente nuova e grandiosa, senza badare al tono generale d'una piazza, d'una strada, d'una campagna e alle tradizioni d'una città. Non parliamo poi dei ponti e delle tettoie in ferro e di tanti altri edifici che si fanno o si possono fare in ferro. Quelle rigide spranghe, quei rigidi tralicci, quei duri archi di sostegno, quelle colonne lunghe, sottili che sembrano pali, sono certo arnesi assai poco estetici.

***

Per parlare più particolarmente della poesia, si cantano da molti i funerali dell'epica, della drammatica, della lirica.

L'epopea ha bisogno del meraviglioso, del miracolo, dell'intervento del divino sulla terra, dell'eroismo individuale. Ora quale meraviglioso si può mai dare in un secolo, in cui la scienza tutto scruta e analizza, ed ha con più accurato esame delle malattie nervose e dei pregiudizj popolari relegato il miracolo nella fantasia delle isteriche e del popolino? Oggi la critica storica dissipa le leggende, sì che ad esse non vi crede altro che l'uomo del tutto volgare, e nessuna epopea può sorgere senza leggenda. Oggi la guerra si fa con numerosi eserciti forniti di fucili e di cannoni, e l'eroe può essere spento come un fantaccino qualunque. I trattati politici, i cal-

coli militari tolgono ogni poesia alla guerra, perchè le tolgono il meraviglioso. La guerra ne' suoi fondamenti è soggetta anch'essa alla scienza: le battàglie applicano dei principii scientifici, gli eserciti sono masse che si muovono secondo leggi, non altrimenti che le masse inanimate. Gli stessi vestiti dei militari ridotti a meschini modelli, forse non sempre economici, ma sempre poco estetici, si prestano assai poco alle descrizioni del poeta, come d'altra parte non dànno aiuto alcuno alla fantasia del pittore.

La poesia drammatica ha bisogno di forti contrasti, di ardite passioni, di sentimenti grandi, di caratteri tipici. La società moderna non offre simile materiale artistico. Che sentimenti grandi e potenti volete mai trovare fra gente che caccia in ogni cosa il calcolo e il ragionamento? Dove non si vuole la guerra, unicamente per dormire sonni tranquilli e per salvare lo scrigno? Dove il sentimento religioso si raffredda sempre più sotto il gelo delle ricerche scientifiche, e l'amor patrio è piuttosto frutto d'interessi industriali e commerciali, che di memorie storiche e di quei nobili slanci che suscitava in altri tempi la carità del natìo loco, ove dormono i nostri padri e crescono i nostri figliuoli? Dove sono ora le ardite passioni?

Ove sono oggidì i caratteri tipici? La morale finamente utilitaria predominante non consente che possano fiorire. L'età nostra ha solo mezzane virtù e mezzani vizi, corruzione velata e schiettezza mentita. Si fanno buone azioni più spesso per guadagnare la stima della gente, che per amore del bene. Si loda per essere lo-

dati, si plaude per esser poi applauditi, si fa carità perchè la destra sappia quello che fa la sinistra. Nelle società primitive o ancora immature possono sorgere i grandi caratteri; perchè in quelle c'è tutto da fare o da rinnovare e le moltitudini che non pensano, che non hanno forse ancora provato il disinganno, sono pronte a seguire un'idea audace che le possa migliorare. Invece, nelle nostre società già infrollite, si sorride scetticamente anche delle più splendide idee. Ogni stato, ogni governo è oramai piantato così saldamente, che un uomo solo, anche che riesca a vincere una classe di persone predominanti, non riescirà mai a vincere un sistema d'idee. Oggidì un individuo messo nel congegno intricatissimo d'una società civile è impotente a sviare la macchina, a rinnovare moralmente una nazione, ad introdurvi riforme vitali e sostanziali. Quindi egli sarà assalito dallo scoraggiamento e desisterà dall'opera, oppure si contenterà di portare la sua piccola scintilla per il trionfo della luce contro le tenebre. O se vorrà accingersi a illuminare tutti, a rovesciare tutto ciò che crede non debba stare in piedi, ad abbattere i vacui idoli, e scenderà in piazza e cogli scritti, colle parole, coll'esempio, vorrà recare la salute nel mondo, finirà certo al manicomio, pazzo vero o creduto, oppure in galera come un manigoldo, senza avere molti nè fedeli seguaci e venendogli meno anche l'avvenire.

Leggiamo Eschilo, Sofocle, Euripide, Shakespeare. Quanta idealità, che sublimi contrasti, quali caratteri e quanta verità! Come il dramma si svolge potentemente tra maschie ambiziosi, con anime potenti nella virtù e

nel vizio! Lo stesso delitto piace per la sua grandezza. Jago non è meno interessante, esteticamente parlando, di Otello. Nel campo dell'arte brillano di eterna luce, Prometeo, Antigone, Medea, il re Lear, Macbet, Coriolano ed altri molti. Che può dare di simile la società d'oggi? Udite i drammi del Dumas, del Sardou, qualcuno del Ferrari o di altri scrittori francesi o italiani, quale noia borghese non ispirano! Gli eroi di cartapesta odierni ci appaiono bensì quali sono; ma appunto per questo non suscitano il vero entusiasmo estetico: flacchi tutti, convenzionali come l'ambiente in cui vivono, schiavi di pregiudizi ridicoli, piccoli tirannelli della famiglia e dello Stato, corrotti senza grandezza, deboli e clorotici, virtuosi per forza, vanagloriosi quasi sempre, mezzi uomini o mezze donne, senza fibra, senza slancio, senza audacia.

Taluno osserverà che il poeta drammatico può sempre rivolgersi all'antico. Ma come potrà capire l'antico, se il presente è così diverso? Come lanciarsi dentro in un mondo sparito, quando la civiltà odierna ci impone altri usi, altre abitudini? Come presentare ad un pubblico come il nostro, drammi la cui tela è tolta ad un'altra età, nei quali i caratteri sono tanto dissimili dai nostri? Il pubblico riderebbe o assisterebbe ai drammi come ad un'accademia. Quasi tutti i drammi di Vittor Hugo oramai non si reggono più, le tragedie d'Alfieri oramai fanno fuggire gli spettatori, se pure non vi ha un abile artista che le rappresenti, e allora si va ad ammirare l'artista più che la tragedia. Per questo certi drammi di Shakespeare si sostengono ancora sul palcoscenico,

ma se non ci fossero lo splendido corredo della scena, la tecnica del protagonista, le scene d'effetto, non si vorrebbero udir più.

Alla poesia drammatica non resta altro che la commedia satirica. Sì, la commedia satirica tratta dalla società contemporanea, dagli ideali dimezzati, da tutte queste menzogne convenzionali, ambizioncelle ridicole, frivolezze nevrosiche. Per far tale commedia occorrerebbe uno spirito forte, ardito, sottilmente scettico, un secondo Rabelais.

La lirica, per chi bene osservi, non è certo in migliori panni della drammatica. La lirica grande, obiettiva, nella quale è personificato il sentimento d'una intera nazione, è morta senza speranza di risorgere così presto. Già se ne accorse anche il nostro Carducci, e non disse, nè credè di dire certo cosa nuova. La grande lirica richiede una grande idea, la quale diventi sentimento d'un popolo e sia atta piuttosto ad assumere veste poetica, che ad essere espressa in qualunque altra forma. Ora anche ammesso che possano trovarsi nella società moderna idee grandi in se stesse, per esempio il progresso, la gloria, l'amor di patria, come tali idee diventeranno sentimento sociale?

Uno che abbia la vera anima del poeta lirico, cresciuto fra i libri e i grandi uomini del passato, prova un amaro disinganno affrontando la vita reale. Così o diventa pessimista, come il Leopardi, o percuote col flagello di Giovenale i dorsi degli epuloni, come il Carducci nei *Giambi ed epodi*, o è malato di idealità rientrata come il Baudelaire o il Praga, o lavora di cesello, curando

più la frase che il pensiero, come il Gautier e i Parnassiani francesi, o imita nelle forme e nel contenuto i classici antichi, come il Carducci nelle primavere elleniche e in talune delle odi barbare.

***

I valentuomini, dei quali espongo le idee parafrasandole, vanno preparando la messa funebre anche per la musica. Se le altre arti volgono al tramonto per condizione di cose e di tempi, dovrà o presto o tardi finire anche la musica, la quale si pasce, più che ogni altra arte, di idealità. La musica come arte e sopratutto come arte indipendente, non è certo vecchia. Pure si vedrà che presto il gusto falso e l'indifferenza del pubblico la uccideranno. Quanti capilavori musicali non sono oggidì obliati! E quanti ne sorgono e come vivono? L'Italia, altra volta sì feconda di scrittori di musica, dov'ha lasciata al presente la sua fecondità? Anche la Germania, dopo la morte del Wagner, sembra tacere. Alla musica buffa sono ora successe le operette; la musica seria chiede per reggersi il condimento dei balli spettacolosi. La pura melodia è oramai soffocata dall'armonia, la scienza succede all'arte. La musica fra non molto (e basta badare a certi scrittori di musica contemporanei) andrà sulle nubi, si perderà in fredde astrazioni, sarà incapace di destare qualunque sentimento estetico e non piacerà altro che ai puri contrappuntisti.

***

È inutile: la civiltà, che sembra grandissimo bene, reca seco mali inevitabili. Essa rende uniformi e prosaici i costumi, assimila i popoli, congiunge tutti i paesi, così che ognuno sotto l'influenza degli altri, perde la sua originalità. In processo di tempo non ci saranno più costumi francesi o inglesi o tedeschi o italiani, ma costumi generali in parte tolti a questo o a quel popolo. La democrazia invadente e le questioni sociali che l'avvenire risolverà, toglieranno i recisi contrasti tra ricchi e poveri, tra oziosi e lavoratori, contrasti che possono ispirare l'artista. In questa vita mediocre, se mai alcuno nascesse provveduto di genio, dovrebbe spegnere questo dono della natura per obbedire alla mediocrità universale. A che scopo dischiudere ai ciechi tesori di luce? A che scopo voler persuadere i somari di non camminare sull'orlo del precipizio?

VITTORIO BENINI.

(*Continua*)

Alcune osservazioni su la relazione tra il νοῦς e la ψυχή nella dottrina filosofica di Anassagora

---

I.

La dottrina di Anassagora, nella storia dello filosofia greca del periodo presofistico, segna un vero progresso, il quale non consiste già nell'essersi egli sottratto all'ambiente filosofico del suo tempo o nell'averlo coscientemente sorpassato, come vollero alcuni; ma in ciò, ch'egli determina, senza saperlo, una nuova direzione nella investigazione scientifica. La sua forza motrice non è un principio materiale come nella scuola jonica, nè un ente mitologico, come in Empedocle: il principio di tutte le cose egli crede di non poterlo ritrovare nella massa caotica, in cui non discerne una qualità sostanziale che possa pigliar l'iniziativa d'un movimento, e molto meno nel campo de' miti pur troppo scosso ed indebolito dalla lotta sostenuta dall'Eleatismo. Questo principio egli invece lo ritrova in una forza che gli vien suggerita dalla propria coscienza, nel *noo*, principio nuovo, che il filosofo considera come causa motrice di

tutte le cose e che solleva, generalizza e rende divino (1). Il punto di partenza viene così spostato: non è più nel caos o nell'eccelso Olimpo, è nel proprio *io*. Quanta importanza dovesse avere questa nuova posizione, Anassagora non comprese, nè potea comprendere; certamente, senza saperlo, egli sorpassava i limiti angusti della filosofia della natura e determinava l'esigenza di ricercare e di studiare nell'intelligenza medesima la causa di tutte le cose. Così su le rovine del Politeismo e dello scosso naturalismo jonico, apparivano, nella storia della filosofia greca, i primi germi del subiettivismo.

Questa posizione che nella filosofia posteriore dovea determinare un nuovo ed importante indirizzo, in Anassagora rimane in uno stato, direi quasi, embrionale; imperocchè, nello sviluppo della dottrina, non si può dire che il filosofo di Clazomene siasi gran fatto discostato dalle teoriche anteriori, con le quali par che resti pur sempre strettamente legato. Il *noo* di Anassagora, di fatti, sta in mezzo, tra il concetto d'una intelligenza pensante, umana, incorporea, distribuita tra gli esseri viventi, e quello d'una forza impersonale, motrice; tra il concetto d'una divinità radicalmente distinta da ogni elemento corporeo, e quello d'una forza della natura, i cui attributi non potrebbero riferirsi ad un essere schiettamente spirituale.

Nondimeno, il distacco tra il concetto fondamentale della dottrina di lui e quello dei filosofi anteriori, è tale

(1) MULLACH, framm. 6 e 7 — pag. 249.

che se ne può ben ricavare un giudizio sul significato e sul valore storico della dottrina anassagorica. In tutti i filosofi a lui anteriori la causa ed il principio universale di tutte le cose è sempre un'essenza materiale, dalla quale, come per deduzione, si discende al concetto d'una intelligenza, che, in fondo, non può non essere una sostanza materiale. In Anassagora invece, la forza motrice è eminentemente incorporea, e l'intelligenza, sostanza primordiale, nella quale pure inesistono tutte le qualità e tutte le differenze degli esseri derivati, non è sostanza materiale, è bensì essenza incorporea, opposta alla materia medesima (1).

II.

Premessi questi pochi cenni generali su la dottrina filosofica di Anassagora, cerchiamo di determinare la relazione tra il νοῦς e la Ψυχή. Di solito nei rapidi cenni dei diversi storici e commentatori intorno a questa relazione, troviamo, meno in qualche rara eccezione (2), accettata l'opinione di Aristotele, secondo la quale Anassagora avrebbe identificato la Ψυχή col νοῦς. E tale di fatti, per citare i più illustri, è l'interpretazione del Trendelenbourg, tra' commentatori, e dello Zeller, tra gli

(1) MULLACH. framm. 5, 6, 7 — pag. 248 e 249.

(2) Cito, tra coloro che si discostano dalla comune interpretazione, il Münz (Die Keime d. Erkenntnissth. ecc. p. 38) ed il Bertini.

storici « Neque omnino, osserva il primo (1), humanam mentem ab illa divina, a qua rerum motus et ordo, distinxisse videtur. Unde recte Aristoteles mentem et animam eandem posuisse dicit. » E lo Zeller (2), svolgendo più largamente il concetto contenuto nel passo di Aristotele, fa notare che questi ebbe ragione di osservare che non vi è punto differenza tra l'anima e l'intelligenza e di riferire, per conseguenza, all'anima ciò che Anassagora aveva detto, sin da principio, del *noo*, cioè che l'anima è forza motrice. L'intelligenza, aggiunge lo Zeller, è sempre e da per tutto ciò che muove la materia; anche quando un essere si muove da per sè, è necessariamente l'intelligenza che produce il moto; se non che questo movimento non ha luogo per un impulso meccanico esteriore, bensì per un impulso interno. Il *noo* deve dunque risiedere in un dato essere: in questo esso diviene anima. Tali, in fondo, sono le conclusioni a cui perviene lo Zeller, alle quali veramente a noi non pare di potere arrivare, nè coi passi di Aristotele, che ora esamineremo, nè coi frammenti di Anassagora, riportati dallo Schaubach e dal Mullach (3). Al Bertini invece pare che non consti sufficientemente che Anassagora abbia immedesimato l'intelligenza con l'anima:

(1) Trend. Arist. De an = editio altera, 1877. pag. 193. § 13. 405ª 13. V. per es. anche il Mullach. De Anassagora, nei Fragmenta pag. 247 n. 38. Caeterum mentem (νοῦν) et animam (Ψυχήν) promiscue videtur dixisse (sott. Anaxagoras).

(2) Phil. d. Gr. I. 905. 906.

(3) Schaubach. Anaxag. Claz. frammenta. 1827. Mullach. l. c. vedi specialmente i framm. 7 ed 8.

il filosofo greco, osserva il Bertini, dice solo che l'intelligenza inesiste in ogni ente che abbia l'anima, sia grande, sia piccolo, o vi inesiste in quanto lo governa (framm. 5 e 6). E ciò non basta, conchiude, per inferirne, come fa Aristotele, che intelligenza ed anima fosse per lui tutt'uno (1). Ma è proprio meritata la ragione, o il torto che lo Zeller od il Bertini voglion dare ad Aristotele, per avere attribuito ad Anassagora la medesimezza del *noo* con la psiche? Esaminiamo i due passi di Aristotele: in uno di questi è detto che (2) Anassagora, nel determinare il valore dell'anima, non s'accorda pienamente con Democrito, perchè questi identifica senz'altro (ἁπλῶς) l'anima con la mente, mentre il primo è meno esplicito su questo punto, giacchè, in molti luoghi, dice che la mente è causa di quanto vi ha di bello e di buono, ed in altri, per contro, che la mente è l'anima e che essa si trova in tutti gli esseri animati, ne' grandi e ne' piccoli, nei pregevoli e negli spregevoli. Alquanto diversamente lo stesso Aristotele si esprime in un altro passo (3) in cui dice che Anassagora, in apparenza distingue l'anima dalla mente, ma poi nel fatto scambia l'una coll'altra, come se fossero della medesima natura, tranne che considera la mente come il vero principio degli esseri; questo almeno è quanto si potrebbe argomentare dal dire che la mente, tra tutti

(1) BERTINI. La filos. gr. prima di Socr. p. 287.

(2) Arist. De An. ed. Trend. A. 2. § 5. 404ᵃ 25. e 404ᵇ — V. G. Barco. Arist. trad. p. 15.

(3) id. § 13-405ᵃ-14.

gli esseri, è semplice, scevra d'ogni mescolanza e pura. Ed attribuisce, conchiude Aristotele, l'una e l'altra proprietà al medesimo principio, cioè il conoscere ed il muovere, affermando che la mente ha mosso il tutto.

L'indecisione e l'oscillazione di Aristotele, nell'esposizione della dottrina di Anassagora, sono così manifeste che non consentono si possa venire ad una conclusione definitiva, e, molto meno, a dargli ragione o torto di ciò che egli non ha potuto con certezza definire. Dapprima ei dice che Anassagora non s'accorda con Democrito, perchè questi identifica la mente con l'anima, poi aggiunge che, in fondo, per il filosofo di Clazomene, mente ed anima sono tutt'una cosa, infine attribuisce alla mente alcune proprietà che non possono appartenere all'anima. Come si fa dunque a ritenere che Aristotele abbia ammesso, per Anassagora, l'identificazione del *νοῦς* con la *Ψυχή*?

III.

E ben altre ragioni, oltre a quelle desunte dai passi di Aristotele, ci confermano quanto di sopra si è detto e c'inducono a ritenere come alquanto probabile la relazione che a noi pare di scorgere tra il *νοῦς* e la *Ψυχή* nella dottrina di Anassagora. Ammessa l'identità, non si comprenderebbe, di fatti, perchè il filosofo avrebbe dovuto distinguere gli esseri che hanno un'anima, dagli esseri inanimati, e aggiungere che quelli il *noo* varia-

mente regola e governa (1). Nè si può invocare l'analogia tra la mente umana ed il νοῦς, perchè il concetto della psiche in Anassagora non ha il significato ristretto di anima umana, ma si riferisce a tutti quanti gli esseri viventi (2); se quindi si volesse dire, a sostegno della identificazione, che la psiche ha, per lui, il significato di mente umana, si potrebbe ripetere, ciò che Aristotele gli rimprovera duramente (3), che la mente, intesa almeno come pensante, non appartiene indifferentemente a tutti gli esseri viventi, anzi nemmanco a tutti gli uomini. E finalmente, a che servirebbe la Ψυχή riconosciuta l'identità? E come si potrebbe considerare il *noo* nel senso ristretto di psiche, se ciò contradice al valore generale attribuito al νοῦς che inesiste, secondo Anassagora, in tutti gli esseri, indistintamente, ed è sostanza assolutamente omogenea in tutte le sue parti?

Non si può, quindi, in alcun modo, ammettere che Anassagora abbia identificato l'anima e la mente, nè l'esposizione irresoluta di Aristotele ci autorizza a farlo: che se in quest'ultimo si nota una certa tendenza ad ammettere la medesimezza dei due principii ciò può esser derivato da una considerazione tutta subbiettiva dello Stagirita. Il quale, forse, s'avvisò d'evitare, a que-

(1) Mullach. framm. 6 — (Simpl. Comment. in Arist. Phys. fol. 336,35 a) "Οσα μὲν ψυχὴν ἔχει.... πάντων νόος κρατέει.

(2) Mullach. framm. 10 (Simp. Comm. in Ar. Phys. f. 336) Ἀνθρώπους. τε..... καὶ τἄλλα ζῷα, ὅσα ψυχὴν ἔχεν.

(3) Arist. l. c. § 5. in fine.

sto modo, una grave contradizione; giacchè ben comprendeva che non era possibile ammettere un'altra forza animatrice che non fosse il νοῦς; ma, nella dottrina trascendente del filosofo di Clazomene, lo scoglio era inevitabile, nè era possibile scongiurare il dualismo tra il mondo della natura ed il mondo dello spirito.

Chi segue la storia di tutta quanta la filosofia greca, sin da le sue prime manifestazioni, scorge ben presto la necessità di questo dualismo. Scossa la fede nell'antica Teologia, il cui antropomorfismo dovea sembrare insufficiente ai primi filosofi, questi, a differenza dei poeti eroici, cercarono depurare la divinità di tutti i caratteri umani, e ritrovarono in un principio unico di forza la causa prima di tutte le cose. Ma quale dovea esser la natura di questa causa? Finchè non si sorpassarono i limiti del naturalismo jonico, non si seppe concepir nulla che superasse le cause puramente materiali; ma ben presto alla realtà sensibile si cercò sostituire un'idealità metafisica; all'Eraclitismo che sosteneva la necessità del molteplice e del movimento, s'oppose l'Eleatismo che sostenea la stabilità e l'immutabilità dell'essere. Il dualismo così sorse irreconciliabile, nè valsero a superarlo i tentativi di conciliazione di Empedocle, degli Atomisti e dello stesso Anassagora. Il quale, come osserva lo Zeller (1), non trovava nella materia come tale il mezzo di esplicare il movimento in generale e molto meno il movimento ordinato ad un fine; nè d'altra parte volea ricorrere ad una necessità ine-

(1) — L. c., p. 888.

splicabile od al caso: ammise quindi l'esistenza d'un essere incorporeo, che avesse comunicato alle sostanze il movimento e l'ordine.

E nel proprio *me*, nella psiche umana e più propriamente nel *noo*, che rappresenta la potenza più elevata dell'anima, a lui parve di ritrovare la manifestazione di questo essere incorporeo, di questa forza ch'ei poscia considerò quale principio animatore di tutti quanti gli esseri.

Ma come ei pervenne a questa concezione? Ecco il nodo principale della questione. Gli espositori ed i critici considerano, generalmente, il *νοῦς* come il punto di partenza del sistema anassagoreo, e dal lato storico, obbiettivo, hanno pienamente ragione; ma il *νοῦς* considerato nello sviluppo interiore, soggettivo della mente del filosofo, non apparisce più qual punto di partenza, bensì qual punto di arrivo. Il processo originario, nella mente del filosofo greco, non è dal *noo* alla psiche, ma da questa a quello. La potenza intellettiva, la facoltà più elevata della *Ψυχή*, viene ad esser come staccata dal suo tronco primitivo, e, per un processo di astrazione e di generalizzazione sempre crescente, vien considerata quale forza animatrice e primo principio di tutte le cose.

Così nel grembo stesso, per così dire, della *Ψυχή* si genera quel dualismo, che, sotto altro aspetto, fu riprodotto da Aristotele e che ha tanta importanza nella storia della filosofia postaristotelica. Staccato il *noo* dall'anima, crebbe sempre più il valore ontologico della mente e s'assottigliò il significato psicologico dell'anima,

finchè la coerenza del sistema spinse Anassagora a ritrovare da per tutto la potenza animatrice del *noo*, anche nell'anima, cui Aristotele, nemico accanito d'ogni contradizione, s'affaticò, irresoluto però, d'identificare con la mente. Ma intelligenza ed anima, in Anassagora, lungi dall'essere identiche, rappresentano due punti estremi ed opposti d'un medesimo processo, l'uno trascendente, l'altro immanente, l'uno spirituale, l'altro corporeo.

IV.

Il nostro modo di considerare il *νοῦς* e la *Ψυχή* rende comprensibile e, relativamente, coerente la teorica della conoscenza in Anassagora. — Ammessa la medesimezza, l'organo dell'attività spirituale e quello della percezione sensibile dovrebbero essere sempre lo stesso: una separazione sarebbe addirittura assurda, nè varrebbe, a giustificazione, il ricorso alle solite contradizioni, in cui spesso e volentieri si voglion far cadere i filosofi greci. Eppure questa identità di funzioni non esiste, anzi siamo costretti a ritenere che Anassagora, a differenza di tutti i filosofi che lo precedettero, fu il primo a considerare come recisamente staccate l'attività spirituale e quella della percezione sensibile. La prima è forma, rivelazione, manifestazione d'un *νοῦς* sovrumano, anzi quasi addirittura soprannaturale, a cui è assolutamente estranea la *Ψυχή*: questa invece è il vero organo dei sensi, capace d'essere in certo modo modificato dalle percezioni sensibili, le sole che possono appalesarsi all'anima;

giacchè le intellettive si riferiscono ad una attività superiore. Il distacco quindi tra la conoscenza sensibile e la intellettiva non potrebbe essere nè più reciso, nè più irreconciliabile.

Nondimeno questo dualismo dell'attività conoscitiva, importantissimo dal lato storico, non pare sia stato rilevato o almeno abbastanza determinato dai critici. Non è nostro intendimento esporre la teorica della conoscenza secondo Anassagora (1), diciamo soltanto che riteniamo innegabile il riferimento della funzione del sentire all'anima; non si potrebbe di fatti spiegare la distinzione tra la conoscenza intellettiva e la sensibile, qualora si volesse riferire al *noo* anche la funzione del sentire. Lo Zeller (2) è indotto da un passo di Teofrasto a supporre che, probabilmente, secondo Anassagora, l'intelligenza era quella che percepiva ed i sensi non eran altro che organi della percezione. Ora nel passo citato (3), Teofrasto, dopo aver parlato di Clidemo, secondo il quale le orecchie non percepivano da per sè stesse

(1). Del resto ben poco si può dire riguardo alla conoscenza intellettiva e si può desumerlo dal framm. I. Mullach e dal framm. 25: Schaubach. — Anassagora avea concepito i corpi come miscuglio di parti tenuissime, mescolate insieme siffattamente che un organo corporeo non potea percepirle come disgiunte e quindi non potea vedere l'oggetto nella sua purità. La conoscenza è quindi solo possibile per l'intelletto e non per i sensi. — Per ciò che riguarda poi la conoscenza sensibile, la fonte principale è Teofrasto (De sensu et sensilibus = §. 27..... 39), il quale nei primi paragrafi sino al 31° espone la dottrina di Anassagora e dal 31° in poi ne fa la critica quasi su tutti i punti.

(2) l. c., p. 909 e 910.

(3) V. n. precedente.

gli oggetti, ma trasmettevano la sensazione al νοῦς, dice: però Clidemo non pose la mente, a simiglianza di Anassagora, come principio di tutte le cose (1). Da questa semplice osservazione, riferentesi più alla dottrina del *noo*, in generale, che alla relazione tra il *noo* e la sensibilità, a noi non pare si debba o si possa venire ad una conclusione così recisa. Tanto più che noi potremmo ricordare un altro passo dello stesso Teofrasto (2), là dove è detto che in noi inesistono tutte le cose (il dolce e l'amaro, il freddo ed il caldo, ecc.): πάντα γὰρ ἐνυπάρχειν ἐν ἡμῖν. A che gioverebbe il νοῦς, che Anassagora dichiara impassibile, quando i due elementi necessarii e sufficienti alla conoscenza sensibile esistono assolutamente indipendenti dal medesimo? La distinzione quindi tra l'organo della conoscenza sensibile e quello della intellettiva, in Anassagora, a noi pare innegabile, così come a noi sembra non possa porsi in dubbio la distinzione tra il νοῦς e la Ψυχή.

SALVATORE FIMIANI.

(1) Teofr. l. c. § 38.
(2) Id. id. » 28.

BIBLIOGRAFIA

DOTT. PROF. R. BENZONI. — ***Il monismo dinamico e sue attinenze coi principali sistemi moderni di filosofia.*** — (Parte prima. *Esame critico del concetto monistico e pluralistico del mondo*). — Firenze, Loescher et Seeber, 1888.

Quando, in sullo scorcio del secolo passato, la filosofia, dopo un'epoca gloriosa, cadde in discredito, perchè aveva preteso spiegar l'ordine cosmico e quasi dar fondo a tutto l'universo, basandosi sopra concetti puri, senza il sussidio della esperienza e della storia, a molti parve che essa fosse una scienza tramontata per sempre, e tale da sopravvivere solo negli annali della storia. Tutti sanno che, dopo la morte di Hegel, il più grande rappresentante della scuola trascendentale tedesca, risuonò, per le facoltà universitarie della Germania, tarda eco della critica kantiana, il grido *nicht keine metaphisik mehr*; mentre dalla Francia si propagava contro la vecchia metafisica quel moto di reazione, che, con nomi nuovi di cose vecchie, si intitolò Positivismo e Naturalismo. Se non che, può ben dirsi morta e sepolta la metafisica dommatica, quella cioè che crede possedere il principio fondamentale della realtà, e che, mercè il solo esame logico delle categorie supreme del pensiero, pretende fare la scienza del mondo e giungere ad un concetto determinato ed universale del reale e delle sue forme fondamentali: metafisica vuota e puramente fantastica, sia pure esplicata con sottile dialettica. Ma la metafisica, come scienza che studia il fondamento comune ossia i principî uni-

versali del sapere e quindi della realtà, e che, esaminando i risultati delle scienze particolari, paragonandoli fra loro, giudicandoli e interpretandoli con la scorta delle leggi fondamentali della intelligenza, cerca giungere al concetto più comprensivo ed elevato, più universale e compiuto che le condizioni del sapere in un dato tempo, ci permettono avere del mondo; in breve, la metafisica, come ultima fase della evoluzione progressiva dei concetti scientifici, quella che, secondo Bacone, è la cima di una piramide scientifica a base della quale figurano le scienze indagatrici e ordinatrici immediate dei fenomeni, non è morta nè morrà mai. Essa non può scomparire dal campo del sapere, poichè è l'espressione di un vero e forte bisogno tanto della scienza, quanto dello spirito umano: bisogno razionale non astratto, ma concreto, che è unito alle tre tendenze fondamentali della umana natura, cioè sentimento individuale, inclinazione ereditaria e consenso con l'ambiente sociale. Infatti, un impulso naturale ci spinge a raccogliere e congiungere insieme i risultati varî delle scienze in un concetto unico e sintetico del mondo e della realtà: e se possiamo eludere per un momento i grandi problemi dell'origine e della fine delle cose, non possiamo, però, mai rinunziarvi, poichè tali problemi non sono proposti da un'esterna sfinge, non nascono da una necessità esteriore, ma lo spirito stesso se li propone, quando, come disse Aristotele, i primi e immediati bisogni della vita sono soddisfatti. È poi un errore il credere che la metafisica, intesa nel senso sopra accennato, sia resa impossibile dalla Critica di Kant: la negazione kantiana della metafisica è, anzi, la conferma della sua necessità. Kant à modificato il senso, il valore, l'ufficio della metafisica, non l'à distrutta, nè poteva distruggerla. Le sue tre Critiche, come le altre sue opere che a quelle si legano, contengono tutta una metafisica. Una metafisica, più o meno esplicita, più o meno positiva, ànno tutte le scuole filosofiche che si succedettero dopo Kant; e le stesse scuole positive costruirono, sulle rovine della prima, una nuova metafisica, non di buona lega, poichè, sòrte per correggere l'abuso della filosofia precedente, lo esagerarono, sostituendo all'idealismo trascendentale l'empirismo assoluto, ed astratteggiando l'esperienza, come quella aveva astratteggiati

i principî della *ragion pura.* Che se vi fu mai, nell'evoluzione del pensiero umano, un periodo, nel quale le questioni del *donde, come e perchè* abbiano occupato un posto eminente nelle meditazioni individuali e nelle discussioni pubbliche, è il periodo che ora attraversiamo. Onde avviene oggi che questa scienza detronizzata, la metafisica, mostra per tutti i segni di risorgere, poichè in nessun tempo forse vi furono condizioni così favorevoli alla sua vita feconda come nel nostro. Per questo noi assistiamo, dice il Chiappelli, ad un fatto notevole, che la tendenza alla sintesi filosofica risorge in seno a quelle stesse discipline che le si eran mostrate più aperte nemiche, le scienze fisiche. Mentre al principio del secolo lo Schiller invocava ragionevolmente la separazione tra la filosofia e le ricerche della natura, sono pochi anni che lo Zöllern, illustre matematico e astronomo, le rassomigliava a due amanti che, dopo lungo e penoso dissenso, ammaestrati dall'esperienza, finalmente riconoscono il loro mutuo torto, e, prési da irresistibile desiderio, si stringono la mano in vincolo eterno, dal quale uscirà nel secolo venturo, una nuova e più grande intuizione del mondo.

Orbene, dopo le fasi ora splendide ora oscure della filosofia, dopo le lunghe lotte e i perenni dissidii tra i filosofi e tra essi e i cultori delle scienze sperimentali, l'accordo sospirato, il connubio presagito dallo Zöllern è cominciato. Oggi filosofi e scienziati, a qualunque scuola appartengano, come riconoscono l'impossibilità di rinunziare alla ricerca delle ragioni supreme dell'universo e l'infinito del nostro ideale, così ammettono la necessità del sussidio scambievole tra la filosofia e le scienze della natura, perchè si possa arrivare ad una concezione generale del Cosmo. Tutti ammettono quindi *a*) che l'obbietto della speculazione metafisica è la sintesi universale dello scibile umano, la ricostruzione ragionata del mondo; *b*) che tale sintesi ideale è impossibile, se la materia di essa non è desunta dai resultati delle scienze sperimentali; *c*) che se le scienze fisiche e biologiche vogliono preparare un nuovo concetto scientifico del mondo, questo deve essere di mano in mano cimentato alla stregua di una severa critica della conoscenza, da cui, come disse l'Helmotz, la scienza non sottrae giammai impunemente.

Mercè questi nuovi rapporti tra la filosofia e le scienze fisiche e biologiche si è fatto, senza dubbio, qualche progresso se non rispetto al contenuto delle soluzioni date ai problemi metafisici, per lo meno, rispetto al modo di proporne e formularne i più importanti, come per aver adottato una terminologia diversa da quella anfibologica della vecchia metafisica, e corrispondente ai nuovi bisogni dello spirito e della scienza. Come d'altra parte, il successivo sviluppo delle scienze, i nuovi problemi sôrti dalle cambiate condizioni di civiltà e di coltura, il diverso modo di proporre i vecchi àn fatto sì che tutte le principali ipotesi metafisiche, escogitate per ispiegare il mondo, adattandosi al nuovo ambiente comune, si sian man mano venute modificando, e quasi insensibilmente ravvicinate le une alle altre, finchè si sono incontrate nel riconoscere che la filosofia non può raggiungere la mèta, formulare la sintesi generale dello scibile, se non raccogliendo sotto un sol punto di vista il materiale fornito dalle singole scienze; cioè che l'unica concezione possibile del mondo è la concezione *monistica*.

Ma se tutti convengono nell'ammettere che una concezione cosmica non è possibile se non sotto l'aspetto *monistico*; se tutti accettano il vocabolo *monismo*, come rispondente al bisogno di una sintesi comprensiva dei principali concetti metafisici intorno al mondo, non tutti sono d'accordo nel determinare il contenuto di questo vocabolo, o meglio nell'indicare i caratteri del Monismo, nel determinare le esigenze a cui deve soddisfare. Orbene, se il Monismo è una forma di sistema metafisico, quale ne è, dunque, l'intima natura, onde si possa, senza tema di errare, riferire o no tale carattere ai principali sistemi filosofici, che hanno già avuta un'espressione storica? A tale quesito il Benzoni si è proposto rispondere con un lavoro serio, coscienzioso, frutto di lungo studio.

*
* *

Questa, che ci facciamo ad esaminare brevemente, è la 1ª parte del lavoro del Benzoni. Egli, ad evitare il pericolo del dommatismo, prima di determinare sinteticamente, nella 2ª parte,

la natura del Monismo, ed apprezzarne il valore, con la scorta del metodo storico-critico si fa a ricercare le ragioni che generano il *Monismo*, e quelle che generano il *Pluralismo*, e le attinenze di quello con le principali forme di sistemi filosofici moderni. Il fondamento del Monismo, considerato nelle sue varie forme, è trovato dall'A. « 1° in una legge psico-ontologica dello spirito umano, in virtù della quale il pensiero umano, per sua natura, tende all'unità, e non si acqueta se non nell'*uno-molti*, come diceva il Rosmini, non si appaga se non trova la ragione della molteplicità nell'unità; 2° nel principio di quella dottrina della conoscenza, per la quale l'intelligenza coglie delle cose la realtà e la loro vera natura e ad essa si conforma; 3° nei *tentativi metafisici* per ispiegare l'origine del moto, la possibilità dell'azione e reazione tra le cose reali, in generale, della comunicazione del moto; 4° nel *presupposto metafisico* che reciproca attività non possa aver luogo se non tra cose simili, e che l'effetto debba essere qualitativamente uguale alla causa; 5° nei *tentativi metafisici* di chiarire la possibilità delle due serie distinte dei fatti psicologici e fisiologici ». A questi fattori l'A. ne aggiunge un sesto, cioè l'esigenza *estetica*. Si sa infatti che « l'appagamento estetico riesce tanto più compiuto ed intenso, quanto maggiormente l'indefinita varietà e molteplicità ci appare informata e dominata da un'unica idea o da un solo principio ».

Il *Pluralismo*, nella sua più chiara espressione, appare, nella Storia della filosofia, come una reazione agli eccessi del *Monismo*. Oltre alle ragioni indirette, che sono contenute nelle critiche dal Pluralismo rivolte al Monismo, esso à per fondamento le seguenti ragioni dirette: 1° Il bisogno di conciliare l'essere col divenire, affin di rendere possibile l'esperienza. Imperocchè lo scopo della metafisica è chiarire i risultati delle scienze sperimentali, liberandoli dalle contraddizioni nelle quali sono avviluppati. Ora l'esperienza, non potendosi chiarire nè col solo concetto dell'essere, nè col solo concetto del divenire, e neppure con la conciliazione loro, essendo contraddittori, conviene ammettere di fronte alla stabilità la molteplicità, di fronte al divenire la stabilità: il che si ottiene mediante l'ipotesi della pluralità degli elementi primi qualitativa-

mente diversi. — 2° L'affermazione del valore obbiettivo ed illimitato del principio di causa. Imperocchè non si può chiarire l'esperienza, nè la scienza è possibile « se non si ammette in tutta la sua estensione il principio, non darsi effetto senza causa, ad effetti diversi dover corrispondere cause diverse, e viceversa ». Questo principio « à valore non solo per l'intelligenza e per la genesi dei fatti interni, ma eziandio per la realtà diversa dal nostro io; non solo per i fenomeni, ma anche per i principî di essi, le sostanze ». Ora la scienza presentandoci molteplicità e diversità di fatti, la metafisica, in virtù della legge di causalità, deve ammettere pluralità e diversità di principii, cioè di sostanze. L'affermazione quindi del valore assoluto e generale del principio di causa include per un verso, il *Realismo*, per l'altro, il *Pluralismo*. — 3° La spiegazione dei mutamenti ai quali dànno luogo i varî reali. Imperocchè « il fatto del mutamento importa: 1° *Pluralità* perchè, in caso contrario, non si potrebbe additare la ragione sufficiente del mutamento; una cosa sola, non potendosi dare effetto senza causa, perdurerebbe in eterno nel proprio stato e quindi non darebbe luogo a mutamento alcuno; 2° *Riunione, collegamento, assembramento* della pluralità, perchè, ove i molteplici elementi non fossero tra loro collegati, mancherebbe la condizione sufficiente del loro reciproco condizionarsi; 3° *Diversità*, perchè vera subordinazione e quindi reale condizionarsi non è possibile tra cose o simili o identiche.

Dall'esame critico e dalla discussione dei fondamenti enumerati, sì del Monismo e sì del Pluralismo, l'A. perviene alle seguenti conclusioni:

1° Non è retto il procedimento del Monismo quando crede di « trovare una base a sè stesso nell'identificazione dell'essere del pensiero e nella legge di unità che governa lo svolgimento di questo »; come del pari erra il Pluralismo quando al pensiero attribuisce « un valore puramente soggettivo, formale, ed afferma che la legge dell'unità non possa estendersi dai concetti alla realtà. » L'A. rileva come queste due affermazioni non sono contraddittorie, ma solo contrarie, e le si possono raccogliere in una sintesi, comprendere in una proposizione più generale, così formolata: « il pensiero

non è tutta la realtà, non àvvi identità tra il pensiero e tutte le forme della realtà; tuttavia esso non è fuori della realtà, non è una forma vuota, una pura modificazione, un vero stato dell'energia psichica; esso è un atto della realtà pura, un *atto* e non *l'atto* dell'essere ». Più brevemente: « Siccome il pensiero non è tutto l'essere, così la realtà non può essere compiutamente unificata a modo che si unificano i procedimenti del pensiero; l'unità delle cose non può essere tanto stretta, logica ed interna quanto è quella del pensiero e dei suoi atti. 2° Il Monismo dà al problema dell'origine del moto un'esagerata importanza metafisica, pervenendo all'assolutamente uno, identico ed immutabile, al primo motore e se vuolsi anche immobile »; il Pluralismo, invece, nega ogni significato metafisico ad un tale problema. Ora si possono evitare questi eccessi, tenendo una via intermedia. « Il problema dell'origine del moto può avere un significato prettamente metafisico, se per moto intendesi il passaggio della potenza all'atto, dall'atto immanente all'atto transeunte. Procedendo in tal modo, se non si perviene ad un motore immobile, si perviene ad un atto immanente che non à principio nè fine; si perviene all'uno, ma non all'assoluta quiete, nè all'assoluto moto; l'immanente è *uno* in quanto non à principio nè fine, è moto in quanto è atto, è quiete in quanto non è atto transeunte, ma bensì atto immanente. » 3° Tra l'affermazione del Monismo: non esser possibile azione e reazione se non tra cose simili — e quella del Pluralismo: non esser possibile azione e reazione se non tra cose diverse — può tramezzare una terza affermazione, che comprendendole entrambe ne concilii la contrarietà, e cioè che l'azione e la reazione importano tanto il simile quanto il diverso. Poichè « il diverso non importa necessariamente l'opposto, il contraddittorio, ma soltanto il contrario; l'azione reciproca delle cose à per fondamento tanto il simile quanto il contrario. Così, p. e., gli effètti chimici sono possibili per la combinazione di qualità diverse; il simile è dato dalla loro natura inorganica; il diverso dalle loro affinità chimiche ». 4° Se è vero, come sostengono i seguaci del Pluralismo, che la realtà non si spiega nè coll'assolutamente immutabile (l'essere degli Eleati), nè con l'assolutamente mutabile (il divenire del-

l'Hegel), presi questi due principî separatamente; non è ugualmente vero che quei due principî si escludano, che siano in relazioni di contraddittorietà. Essi non sono contraddittorî, ma solo contrarî e la loro sintesi è possibile. « La pluralità e la qualitativa diversità degli elementi semplici non spiegano la realtà e le reali relazioni, perchè non comprendono l'*uno* e il *più*, perchè non sono la sintesi comprensiva dell'*essere uno* e del *divenire moltiplice* »

*
* *

Col procedimento tenuto finora, cioè mercè l'esame critico e la discussione delle ragioni che stanno a fondamento del Monismo e del Pluralismo, il Benzoni si è spianata la via a poter enumerare le forme possibili tanto dell'uno quanto dell'altro concetto metafisico del mondo, e ad assegnare analiticamente il posto che il *Monismo dinamico* deve tenere tra la varietà dei sistemi filosofici. Ora a determinare meglio queste relazioni di somiglianza o di differenza egli segue un procedimento sintetico, paragonando il Monismo dinamico con i varii sistemi filosofici, nei loro caratteri particolari, come si desumono dalla storia della filosofia. Nella classificazione dei sistemi, si attiene quasi del tutto a quella fatta dal Thilo.

Considerando lo svolgimento storico dei sistemi filosofici dal punto di vista del metodo, quale, fra i metodi da essi seguito, fa proprio e segue il *Monismo dinamico*? « Nessuno in particolare, in quanto l'uno esclude l'altro; tutti, eccetto il *dommatico*, in quanto il metodo del Monismo din. ne è la comprensione. Difatti il metodo del Mon. din. è *critico*, in quanto ad ogni affermazione fa precedere la critica della conoscenza, l'accurata ricerca gnoseologica: è *empirico*, in quanto ammette che il conoscere sensato, se non percepisce la realtà nella sua purezza, ma deturpata dall'aspetto fenomenico causato dal sentire soggettivo, pure esso non si esaurisce nella cognizione della pura parvenza; è *razionalistico*, in quanto afferma che il conoscere intellettuale coglie la realtà in un modo più perfetto del conoscere sensato; è *ontologico*, in quanto

ammette che la realtà interiore è presente a sè, presenzialità che rende possibile la ulteriore riflessione; è *psicologico*, in quanto afferma che in virtù della riflessione lo spirito può conoscere se non tutta la realtà, almeno l'atto dell'essere che costituisce la realtà dello spirito, e può distinguere l'elemento fenomenico dall'elemento reale del conoscere sensato. »

Coi sistemi che derivano dai metodi sopra enumerati si collegano, senza essere identici a causa delle loro intrinseche opposizioni, il *Sensismo*, l'*Intellettualismo* e il *Razionalismo* nel suo stretto significato.

Ora « il Mon. din. non è Sensismo, in quanto non ritiene essere il senso l'unico mezzo per conoscere ed unica materia di questo le sensazioni in qualsivoglia modo lavorate o dalla riflessione o dall'associazione; non è Intellettualismo, in quanto rinvenga nello spirito o idee, o tendenze, o leggi; lo spirito, secondo il Dinam., à due forme di conoscenza la sensata e la intelligibile: ai dati dell'esperienza si sovrappongono le leggi del pensiero, che sono pure leggi della realtà; nello spirito non àvvi nulla d' innato, esso è presente a sè stesso; e ciò basta perchè nelle proprie determinazioni si riconosca il principio di causa e sostanza, e nel proprio svolgimento sappia cogliere le leggi generali sì di sè stesso; sì di parte della realtà. Il Mon. din. non è neppure Razionalismo nel suo *stretto significato*, in quanto non riferisce allo spirito una facoltà speciale che sia bastevole a conoscere l'infinito, quantunque lo spirito possa, in virtù delle riflessioni ed astrazioni sue, innalzarsi dal contingente al necessario, dal finito all'infinito. »

Se si considera il contenuto metafisico de' vari sistemi, essi si possono dividere in due grandi classi, in quella del *Realismo*, e in quella dell'*Idealismo*. Il mon. din. è un sistema filosofico *realistico* o *idealistico*? « Se per *Realismo* vuolsi indicare il *Materialismo* tanto degli antichi quanto dei moderni, il Mon. din. non è un sistema realistico. Se, all'incontro, il vocabolo *Realismo* vuolsi intendere in opposizione ai sistemi i quali fanno consistere la realtà unicamente o nel *generale* (Platonismo e Realismo scolastico) o nello *spirito* (Idealismo assoluto), il Mon. din. è un sistema realistico. Final-

mente, se per Realismo vuolsi significare quei sistemi che ammettono come reali tanto lo spirito, quanto la materia, il Mon. din. può ancora essere enumerato tra i sistemi realistici; ma se, all'incontro, per Realismo vuolsi intendere che la realtà sta solo nel particolare o nei particolari, il Mon. din. non può essere rettamente appellato un sistema realistico. Il Mon. din. fa consistere la realtà tanto nello spirito quanto nella materia, ma eziandio tanto nel generale quanto nel particolare. »

Un'ultima classificazione dei sistemi filosofici può essere fatta dal punto di vista delle relazioni che corrono tra il mondo quale ora esiste e l'origine sua. Per tale rispetto tutti i sistemi filosofici possono essere distribuiti in quattro grandi classi, cioè *Panteismo, Teismo, Deismo, Ateismo.* Orbene « il Mon. din. non è un sistema *panteistico,* in quanto le cose del mondo non considera nè quali modi di un'unica sostanza, nè quali manifestazioni di un unico fare, nè quali emanazioni di un unico essere; non è un sistema *teistico* in quanto non fa consistere l'origine del mondo nell'atto creativo di un ente personale esistente fuori del mondo; non è un sistema *deistico,* in quanto non nega al principio che sta a fondamento del mondo i caratteri della porsonalità. In altre parole: il Panteismo ammette Dio soltanto immanente nel mondo; il Teismo soltanto trascendente; il Mon. din. è la sintesi comprensiva del Panteismo, e del Teismo, in quanto pone Dio tanto immanente quanto trascendente il mondo; è sintesi comprensiva del Teismo e del Deismo in quanto ammette la personalità di Dio, ma non esistente unicamente e necessariamente fuori ed indipendente dal mondo. »

*
* *

Non basta determinare le relazioni che il Mon. din. à con altri sistemi filosofici, e il posto che gli conviene di fronte ad essi, è necessario mostrare queste relazioni, addurre le ragioni per le quali gli spetta tal posto, per le quali è possibile una tale sintesi comprensiva. Il Benzoni soddisfa a tale esi-

genza nei paragrafi in cui parla del passaggio dialettico dall'uno ai più e dai più all'uno; del fondamento reale della molteplicità e diversità delle cose; dell'impossibilità che una semplice legge possa essere ragion sufficiente dell'efficace condizionarsi delle cose. Dai suoi ragionamenti raccoglie: « 1° L'attività reciproca, l'efficace condizionarsi delle cose non si può chiarire se non si ricorre ad un principio, il quale si continui alle cose tutte, tra le quali intercedono reali relazioni; 2° Tale principio non può essere una semplice legge, un mero collegamento formale; 3° E neppure può essere considerato come un *quid*, una forza che domini le cose tutte dall'esterno, estrinsecamente; 4° Ma bensì esso deve attivamente operare nell'intima natura delle cose, deve essere a queste intrinseco; 5° Da queste proporzioni segue la conseguenza che le cose finite non debbono essere considerate come essenti fuori dell'Infinito, appunto come nè l'anima è fuori del corpo nè il corpo è fuori dell'anima; le cose dipendono dall'Infinito e tanto più da questo si distinguono, quanto maggior coscienza ànno della propria esistenza. »

Ma se si ammette che le cose, piuttosto che dover essere considerate fuori dell'Infinito, dell'elemento ontologico che sta a fondamento della reciproca loro attività, debbono invece porsi immanenti nell'Infinito stesso, non si cade nel Panteismo? L'A. non si dissimula la gravità e l'importanza della questione, rilevata già acutamente dal Rosmini. Seguendo le traccie del filosofo di Rovereto, e del Lotze, egli esamina tutte le forme sotto cui si può pensare l'immanenza delle cose nell'Infinito. Ora « non è il *concetto dell' immanenza* che per necessità logica trascina la mente al Panteismo; bensì l'opinione che, data l'immanenza delle cose nell'Infinito, queste non possano avere attività, modo di operare propri. L'elemento comune che sta a base della reciproca attività delle cose, non è in pari tempo l'essenza e la sostanza delle cose; queste ànno un modo di esistere proprio, e l'elemento comune non serve che a rendere possibile l'azione efficace di una cosa sull'altra. Questa è la mèta chiara ed esplicita, alla quale tende il Mon. din., che perciò si distingue da qualunque altra forma di Monismo, ed à un carattere proprio. Il Mon. din.

riduce ad unità la molteplicità, a base della molteplicità pone l'unità stessa, ma in pari tempo sostiene che le cose singole ànno un'attività propria, quantunque dipendente dall'intima energia dell'Infinito. »

Certo, il Dinamismo incontra delle difficoltà; il Rosmini l'avverte, quando sostiene la dipendenza delle cose dall'infinito per quanto spetta all'operare. Ma tali difficoltà si superano, ponendo che al concetto di causa si indentifica quello di ente ossia di sostanza, non sotto lo stesso, ma sotto un diverso aspetto: così lo scultore è la sostanza dell'idea, che dirige l'efficace operar suo sul marmo, ed è la causa di questo operare efficace medesimo. « Il Dinamismo non nega che la causa condizioni efficacemente l'ente reale, ma non può ammettere nè che qualche cosa della causa sia passato nell'ente, nè che all'operare della causa susségua un effetto, che, in pari tempo, non sia modo di un ente sul quale si è operato. »

* * *

Ma per quali ragioni sono possibili varie forme della veduta monistica del mondo?

A chiarire tale possibilità basta contrapporre il Monismo al Pluralismo. Questo, nella sua forma più riflessa e più compiuta, risolve la realtà in pluralità di elementi *qualitativamente* diversi; e, per quanto spetta all'origine di tale pluralità e diversità di natura, si afferma eterna sì la pluralità, come la diversità delle qualità. A costituirlo, quindi, concorrono tre condizioni: 1° Pluralità di elementi; 2° qualitativa diversità della natura loro; 3° irriducibilità della pluralità e diversità all'unità e all'omogeneità, conseguentemente eternità sì del molteplice come del diverso. Per conseguenza tutti quei sistemi che ammettono l'originaria non solo distinzione, ma opposizione, di due o più elementi; tutti quei sistemi che non pervengono ad un elemento unico quale base e fonte della pluralità e diversità delle singole cose, debbono essere considerati come varie forme della veduta pluralistica del mondo. — Per ragione dei contrarii tutti quei sistemi che riducono

la pluralità e diversità delle cose all'unità, e questa pongono non solo mentale e formale, ma ben anche reale, ontologica, metafisica, si debbono chiamare forme varie della veduta monistica del mondo.

Quindi si possono avere diverse forme di Monismo: — 1° secondo i modi diversi, coi quali si concepisce la natura dell'unità. « Monismo *a*) *ontologico* se l'unità si pone trascendente tanto la natura quanto la mente umana; *b*) *dialettico o idealistico*, se si ammette che l'*uno* non possa essere conosciuto se non in virtù del lavorìo di riflessione del pensiero, e nell'intima sua natura sia universale e indeterminato; *c*) *naturalistico*, se l'unità vive, per così dire, nel mondo ed il suo carattere viene desunto dalle cose che possono essere oggetto di esperienza, senza però determinare se sia di natura materiale o spirituale, o vitale; *d*) *materialistico* se all'unità si riferisce una natura puramente materiale; *e*) *psicologico* se la natura dell'unità la si desume da qualche facoltà del nostro spirito, sia del sentire, come del volere o da qualsivoglia altra. — 2° secondo il vario modo con cui si chiarisce il passaggio dall'*uno* ai *più*, dipendendo tale passaggio tanto dalla natura dell'unità, quanto delle singole cose: Monismo *a*) per *emanazione* se si pone che le cose scaturiscano dall'unità come da sorgente di acqua pura zampilli, come appunto spiegavano la cosa i Neo-Platonici e specialmente Plotino; *b*) per *immanenza* se si pone con lo Spinoza che l'unità sia un'infinita sostanza avente *ab aeterno* in sè tutte le cose, come in un principio son contenute tutte le sue conseguenze; *c*) per *evoluzione* se si ammette che l'unità dispieghi la propria attività gradatamente e non a salti, e che la molteplicità sia contenuta nell'uno *implicitamente*, come la pianta è implicitamente contenuta nel seme. Ma poichè il dispiegamento dell'organismo può essere causato da forza o reale o dialettica, così si à un Monismo; *d*) *evoluzionistico-dialettico*; *e*) *evoluzionistico-naturalistico*. Che se poi l'uno non si svolge neppure per forza intrinseca, bensì per impulso estrinseco, si à un'altra forma di Monismo, un Monismo; *f*) *evoluzionistico-meccanico*. — 3° secondo il rapporto che si stabilisce tra l'*uno* ed i *più*: Monismo *a*) *unitario* se in virtù dell'uno si viene a negare la

molteplicità e diversità delle cose, come fece Parmenide; *b*) *panteistico* se in virtù dell'uno si nega l'attività propria delle singole cose ed ogni attività si fa procedere unicamente dall'*uno*; *c*) *ateistico* se all'*uno* non si riferisce altra attività se non quella che possiede la totalità delle cose, o gli si attribuiscono tali qualità che escludono il carattere della *personalità*. »

Dopo avere con tanta chiarezza e precisione mostrato in che modo siano possibili varie forme di *Monismo*, l'A. raggiunge lo scopo di questa prima parte del suo lavoro, determinando il posto che tra le forme enumerate dovrà prendere il Monismo dinamico. « 1° La natura dell'unità, secondo il Mon. din., è prettamente *dinamica*, cioè è energia, forza, infinità: essa non è materiale, estesa, composta, bensì spirituale, semplice, fornita d'intelligenza, quindi cosciente; 2° il Mon. din. come dai più risale all'uno, così sostiene che dall'uno si può ridiscendere alla molteplicità; 3° dall'uno si procede ai più, nè per *emanazione*, nè per *immanenza*, nè per *evoluzione*: bensì per *limitazione dialettica* per quanto spetta all'elemento intelligibile, *eccitazione armonica*, per quanto spetta all'elemento reale, poichè l'energia infinita à un aspetto intelligibile ed un aspetto reale; 4° il Mon. din. non sacrifica all'*uno* nè la moltiplicità, nè la diversità delle cose, ma queste considera collegate all'*uno* per il *nesso della dipendenza* in modo da rendere possibile l'efficace condizionarsi delle cose, senza punto diminuire l'intrinseca attività propria di ciascun ente reale. »

*
* *

Chi à seguìto con noi l'A. in tutto il suo lavoro, che abbiamo presentato in tutti i punti principali, à potuto rilevare quale esatta e completa conoscenza egli abbia del soggetto di cui si occupa. Mentre egli à una estrema tolleranza per gli avversarii e rifugge dalla critica acre ed aggressiva, mostra sempre quella certa e spiccata fisonomia di concetti che appare in tutti coloro che ànno il potere e il coraggio di for-

marsi un'opinione filosofica. Egli non à fornito ancora completamente il còmpito propostosi. Chiarito il posto che spetta al Monismo dinamico non solo tra la varietà dei sistemi filosofici, ma anche tra le varie forme di Monismo; tratteggiato il carattere comprensivo di esso, che, abbracciando gran parte della speculazione filosofica, si studia di evitare gli errori in cui cadono le altre ipotesi; ora è necessario mostrare in che modo il Mon. din. possa raggiungere il fine assegnatogli. E il Benzoni soddisferà a questa esigenza, con uguale valore e serietà di studii in una seconda parte. L'esposizione non breve che abbiamo fatta del suo libro rende inutile qualunque lode; il lettore avrà libero il campo alle sue riflessioni ed ai suoi apprezzamenti. Quello che ci pare fuori dubbio è che, l'argomento del libro del Benzoni è così importante, che si raccomanda da sè allo studio di quanti si interessano alla soluzione dei grandi problemi della filosofia.

A. Martini.

Della Religione e della Filosofia Cristiana. — *Studio storico-critico di* Baldassarre Labanca. — Torino, 1888.

I.

Il prof. Baldassarre Labanca, dopo l'opera: *Il Cristianesimo Primitivo*, ha pubblicato un altro volume col titolo *Della Religione e della Filosofia Cristiana*, rivolto ad esaminare se la Religione Cristiana è stata capace di conseguire una filosofia e se questa è meritevole di tal nome. Quindi la prima domanda che si fa é di cercare *se il pensiero che sorregge la Filosofia Cristiana sia davvero scientifico*. Che i Padri e i Dottori abbiano avuto tale intenzione è fuor di dubbio, quanto è certo che vi riuscirono solo in qualche parte e non essenziale. Il me-

todo da essi seguito era errato, perchè, invece di ascendere *dalla fede al dubbio, dal dubbio all'intelligenza*, come avviene nel progresso scienziale, essi dalla *fede* ascendono difilati alla *intelligenza. Nisi credideritis, non intelligetis, credo ut intelligam,* sono assiomi che i Padri e i Dottori seguono in tutto e per tutto, riuscendo ad una *metafisica volgare* e non ad un sistema di cognizioni scientifiche. Da Clemente ad Agostino a Tommaso è un continuo restringere l'intendere al credere ed un rinserrare il credere nel domma cattolico. Agostino sente vivo il contrasto, in gioventù, fra la fede e la ragione; ma ben presto è sopraffatto e filosofa al servizio della religione, che sostanzia nel domma della Chiesa. A tutta prima pare che i Dottori tengano il metodo dubitativo per una certa smania di spiegarsi tutte le cose, ma nel fondo non lo toccano; dubitano per convincersi meglio della verità di quanto è obbligo di credere. Del resto tanto la Patristica che la Scolastica sorsero dalla religione, nacquero per impeto mistico e seguirono gli impulsi dell'affetto meglio degli intendimenti del pensiero.

Così fatta è l'opera filosofica dei Padri e dei Dottori; opera antiscientifica, perchè destituita d'ogni processo logico e critico. La filosofia cristiana stata mistica sempre nella totalità, benchè in diverso modo, non è filosofia. È qualcosa di mezzo tra la teologia e la filosofia, giacchè con quella partecipa alla fede nel sopranaturale; con questa alla fede comune nel naturale; con quella ai dommi soprarazionali, in modo ora implicito, ora esplicito; con questa ai principj razionali in modo sempre esplicito. Può anche dirsi che la filosofia cristiana, non mai scienza filosofica, come va intesa dal maggior numero, è un trapasso storico dalla teologia alla filosofia, finchè durano il primo e il medioevo, due epoche a preferenza di fede, non di scienza. I SS. Padri e *i Dottori, infatti, ebbero per supremo ideale di tutto sottoporre alla fede cristiana, anche la filosofia, non già di farne una indipendente, come scienza, organata in se stessa e fine a se stessa. A loro premeva di sottoporla, quale mezzo, alla teologia, chiarendola ancella teologiae, o, che è lo stesso, ancilla ecclesiae.*

A chi citasse Scoto Erigena, Abelardo e gli altri scolastici

in odore di eresia, risponde che se essi palesano una tendenza che intende ragionare anche al disopra e al difuori della fede, non seguono un mezzo di filosofare diverso a quello dei dommatici. In essi la filosofia resta *se non cristiana, semicristiana; se non cattolica, semicattolica;* perchè tutti i filosofi, o per amore o per forza, *s'inchinavano innanzi alla Chiesa.* Così, dopo avere stabilito che il misticismo non è filosofia, ed aver dichiarato che mistici son tutti i Padri e i Dottori, conclude che nessuno fu filosofo. Che vale se lo Scoto minò i fondamenti della Scolastica, schiudendo la via in cui doveva entrare il pensiero moderno? Se Agostino, Anselmo, Tommaso e Dante dettero forma dottrinaria ad una religione che rinnovò il mondo e ridussero a sistema l'intendere e il pensare di 14 secoli; se Abelardo delle sue sventure incolpava la logica? Non negarono Cristo e poterono essere filosofi?

Il nostro autore è troppo dotto e troppo acuto per non comprendere l'errore di simili conclusioni. Ed eccolo cercare, se non il suo valore, almeno la sua ragione d'esistere, discorrendo così. In mezzo allo scetticismo in cui la filosofia antica era caduta, la filosofia cristiana sorse aiutata dalla teosofia alessandrina; per non cadere preferì la fede al dubbio, pensando così di rifare l'uomo e di rendere alla ragione la sua certezza. Quindi fuggendo l'analisi corse alla sintesi e il mondo dell'essere e del conoscere rappresentò nel suo insieme. Per questo *è forza convenire che la filosofia cristiana, a differenza della greca, si trovò in migliori condizioni ad attuare una metafisica dell'universo.* Così col Bender riconosce l'idea dell'universo esser migliore e confessa che se ciò è rispetto all'idea cristiana, bisogna pur lo sia riguardo alla Filosofia, se non per le altre parti, come la logica, la psicologia, la cosmologia, *almeno per la metafisica.* Il risultato fu però nullo, perchè la Filosofia Cristiana, *avviatasi per una china antiscientifica e antilibera, arrivò ad un precipizio d'incertezze e d'incoerenze.*

Il capo II. è rivolto a dimostrare come *della filosofia cristiana la Patristica e la Scolastica porsero concetto, se non sempre assurdo, sempre indeterminato.* Avendo i Padri e i Dottori voluto sostituire all'antica una filosofia cristiana, privi di critica, *sopratutto storica,* dettero in dottrine non bene appel-

late filosofiche e nella sostanza *vuote ed assurde.* Irretiti nelle incertezze, finirono per assoggettare la ragione alla fede e la chiamarono *ancella,* che è quanto dire *serva* ed anche *schiava.* Qual'è il contenuto della ragione non sa nè dire, nè determinare; sebbene quando afferma che essa conosce per mezzo della rivelazione, la dichiara insufficiente, come allorquando se ne vale come d'una funzione formale, la dichiara vuota di ogni contenuto, incapace di provvederselo e solo atta a ricevérlo per grazia superiore. Però *la filosofia cristiana, considerata in relazione al fatto psicologico della ragione, mena a queste conclusioni: che essa non ha avuto nessun indirizzo decisamente filosofico; essendo stata in sostanza teologia o, piaccia dirlo, semifilosofia.*

Chi dei Padri o dei Dottori pensò di ricercare se il Cristianesimo era capace di produrre una filosofia e se la Sacra Scrittura comportasse un libero filosofare? *Indi è che si filosofava all'impazzata, badando non tanto alla sua orditura scientifica, quanto a raggiungere con esso il pieno trionfo della fede cristiana.*

Indagando se la filosofia cristiana ebbe un problema, e dimostrato come questo problema consistesse nel *ben assodare la relazione tra la fede e l'intelligenza, o, che allora era lo stesso, fra la rivelazione e la religione,* mostra come esso venisse svolto sotto tre aspetti: 1° *della necessità che ha la umana ragione della rivelazione divina; 2° dell'accordo fra la ragione umana e la rivelazione divina; 3° della connessione tra la filosofia e la teologia.* In generale può affermarsi, che il problema esposto fu comune a tutta la filosofia, sì patristica e sì scolastica, salvo che quella si occupò *della necessità che la ragione ha della rivelazione,* questa entrò *più di proposito a trattare le altre due quistioni.* In conclusione, chi più, chi meno, tutti ritennero impotenti la ragione a conoscere senza il lume della grazia e considerarono scopo della filosofia essere la divina rivelazione. Ed ecco la *ragione condannata ad una penosa altalena. Se doveva mettersi in rilievo la necessità, per la ragione, della rivelazione; si era pronti ad abbassare eccessivamente la ragione. Se doveva mostrarsi, al contrario, la utilità per la rivelazione dell'uso della ragione;*

ben tosto si dava opera a rialzare alquanto la ragione. Avveniva, nel caso, ciò che si è osservato quanto alla negazione ed affermazione della filosofia. Sì la filosofia e sì la ragione venivano, poverine, trattate come due fanciulle: ora shiaffeggiate, ed ora accarezzate.

Una filosofia teologica avrà raggiunto almeno una chiara conoscenza della Divinità: nulla di più errato. La confusione, l'incertezza è qui massima per il mescolarsi delle tradizioni bibliche, chiesastiche, filosofiche che s'urtano, s'incrociano, si riuniscono senza conciliarsi mai. La Patristica e la Scolastica si sforzano senza riuscir a buoni effetti. Il Labanca dimostra la tesi con larga ed estesa copia di citazioni, passando al solito in rassegna i Padri e Dottori. *In tutti si ebbero delle incertezze e incoerenze quanto al modo onde sia Dio conoscibile e concepibile. L'illusione infantile d'entrambi consisteva in credere che si conosca Dio*; *ora a quella maniera che il fanciullo stima che il cielo possa toccarsi col dito e ne siano confini l'orizzonte che circonda i suoi occhi; ed ora che non si conosca in modo alcuno, fantasticando alla guisa di chi sogna, un altro cielo al di là del mondo, nel quale Dio avrebbe dovuto giacere in eterno letargo. Non mai si domandava con la critica conto di quello che vale l'umana coscienza, per staccarsi da simili mistiche illusioni.*

La filosofia Cristiana, avendo delle relazioni con la filosofia antica, può dirsi *platonica, o aristotelica, o ecceletica.* Il Cap IX risponde a questo ammettendo certi influssi, col Baur ritenendo maggiori quelli del platonismo, negando recisamente però che le due scuole siano state aristoteliche o platoniche. Essa volle *essere primieramente e in modo assoluto cristiana*; *cioè a dire filosofia che tutto sottopone a Cristo, anche Platone e Aristotele, finchè ei si prestano, altrimenti rinnega tutti a nome di Cristo stesso.* I Padri conobbero Platone in modo indiretto e ne accettarono le dottrine, non per sè stesse, ma in quanto servivano a ciò che di divino e di spirituale a loro dilettava. Gli Scolastici cristianeggiarono Aristotele; non fecero diventare aristotelica la filosofia cristiana. Il nome che più convenga a simile filosofia è l'ecceletismo; per esso qualunque libertà andava all'aria: rassomigliava alla go-

rarchia chiesastica in cui ascendendo si va dai preti ai vescovi e da questi al papa; così nell' ecclettismo cristiano ascendesi dai filosofi agli apostoli, da questi a Cristo ed alla Chiesa. Laonde simile filosofia può dirsi ecclettica non *ad usum Platonis, aut Aristotelis, sed ad usum Christi, o, più storicamente vero, ad usum Ecclesiae.*

Sicchè l'ufficio della filosofia cristiana nella storia del pensiero fu secondario, *se servì a conservare lo spirito di ricerca e di studio*, necessario a qualunque *sapere filosofico, di qualunque natura sia.* La Scolastica ha giovato più della Patristica. Poco a poco però anche essa andò estenuandosi, mentre il pensiero, aiutato dal rifiorire degli studi classici, ripigliava la dritta via, che era smarrita. La filosofia moderna, la quale sorse sostanziandosi nell'*inter res,* non volle più sapere nè dell' *inesse* scolastico, nè dell'*anteesse* patristico. La separazione finì in nimicizia.

Qui il nostro autore imprende uno studio larghissimo sui principali filosofi moderni per dimostrare questa graduale e risoluta rivolta della filosofia contro la teologia, per negare la perennità della filosofia Cristiana, e per concludere che va a ritroso della storia che crede possibile rinnovamento. Essa è un fatto storico, come tale va studiato per vedere ciò che fu e conoscere quanto fece.

Il nostro secolo, storico per eccellenza, ciò ha compreso, e studia la storia rendendole la giustizia negata in altri tempi, restaurando la verità al suo posto, spostata da inconsulte apoteosi. Di qui un fatto: il dubbio nei sec. XV e XVI s'atteggiò ad apatia ed indifferenza, nel XVII e XVIII fu negativo ed aggressivo; nella prima metà del XIX si pose ad un lavoro di trasformazione e d'assimilazione. Il che ha condotto a concludere che *la filosofia non può, nè deve dividersi dalla religione, considerata sempre nel significato storico. Se lo facesse, peggio per lei; in gran parte s'ammalerebbe e diverrebbe, a così dire, un caput mortuum.* La filosofia deve considerare la religione *come fatto accaduto, accompagnato da tutti i temi che vi si congiungono, sopratutto da quello che oggi predomina nella storia, al disopra d'ogni altro, la verità, cioè, di ciò che accadde ed accade.* « Adunque rispetto alla

religione cristiana, vedesi chiaro che la filosofia nell'evo moderno ha il dovere di studiarla dal lato storico; mentre nel medioevo se ne occupò nel suo organismo di dogmi o difiniti o da definire della Chiesa, aggiungendo a ciò un ossequio grandissimo verso l'autorità chiesastica. In tale stato di cose la filosofia cristiana, nel modo onde fu dai più coltivata, può giustificarsi ed ancora ammirarsi per molti beneficî resi all'umanità ». Oggi le parti sono mutate o meglio capovolte. Per conseguenza è ingiusto rimproverarli di negare la filosofia cristiana, così come fu coltivata con grande amore dai Padri e dai Dottori della Chiesa; quando il sapere ed il vivere dominanti intorno a loro l'hanno negato e, che è più, da lunghissima pezza.

II.

L'opera del Labanca è lodevolissima in quanto la vediamo dedicata a risvegliare la coscienza religiosa nelle classi addottrinate, nella stessa scuola positiva, dove poco si cura e meno si valuta. Il dispregiare le credenze come cosa superstiziosa, l'atteggiarsi ad un'aristocrazia di Dei che se ne sente superiore, sarà cosa buona a soddisfare il proprio orgoglio, non a modificare la coltura, sarà il fare gli interessi di chi brama dormire addormentando nel proprio sonno, lasciando che nell'ordine della realtà filosofo significhi sempre ingenuo. Il sentimento religioso, rampollando dalla nostra coscienza, non potrà mai ammirare, nè venerare se non ciò che la conoscenza riconosce vero, nei modi e nelle forme da essa intese. Quindi ogni volta ci sarà contradizione fra l'ideale religioso e gli intendimenti della ragione, avremo lo scetticismo, l'ipocrisia e l'indifferenza. Disgraziatamente in generale la nostra religione è tutta qui; e ciò per una certa tendenza del nostro carattere. Se si parla del potere temporale, di Roma capitale d'Italia, tutti se ne interessano con entusiasmo, appena però s'entra a discorrere se il papato corrisponda alla coscienza religiosa, e se nel domma stesso non vi sia nulla da rinnovare, l'entusiasmo sparisce, comincia l'impazienza; chi non trova utile, chi non

vede opportuno arrovellarsi per cose di fede. Ragionate di fede commerciale e vedrete con che cautela ne scrutano i titoli, vanno a fondo per scoprirne coi minimi accidenti anche la parte sostanziale; ma in fatto di religione il poter dire a Messer Domeneddio: io muoio nella fede in cui mi facesti nascere, è un argomento che gli italiani hanno sempre trovato bello da Giovanni Boccaccio in poi. Nè i nostri padri latini la pensarono diversamete: quando vidèro venire a Roma gli Dei e le religioni degli altri popoli, le proscrissero; ma appena s'accorsero di potere star d'accordo, gli ospitarono, anzi non gli parve vero ammirarli vistiti nelle fogge nazionali rendere splendere al Dio degli Dei, Cesare Augusto. Venne il Cristianesimo e non volle sapere di simil soggezione: io sono la verità, disse, e non m'inchino a menzogne. I latini concordi cercarono soffocare l'audace, non perchè *intrinsecamente* lo giudicassero falso, ma per il non volersi inginocchiare ai piè dell'Alma Mater; appena videro in esso il mezzo per riacquistare la potenza rapita dall'Oriente, lo abbracciarono, lo sostennero e lo mutarono in un impero religioso.

I riformatori ebbero sempre poca fortuna in Italia; quando si ammirarono, si compassionarono come persone più fanatiche che sagge. Il Machiavelli dà la colpa al papato di simile indifferenza e di tanto empirismo; noi, che del papato non facciamo nulla che esca dalle condizioni storiche, crediamo che egli abbia più ricevuto che donato al carattere latino. Il Pomponazzi ebbe l'arditezza di negar l'immortalità dell'anima, dichiarando da buon latino di crederla per argomento di fede. Ed egli quando pensava a quel problema non poteva dormire! Immaginiamoci come ci avranno pensato l'Ariosto, il Poliziano, il Magnifico Leone X per citare non i peggiori del cinquecento. Oggi è lo stesso: gli evoluzionisti posson veder in questo come il carattere italiano in più di due migliaia d'anni non abbia fatto la più minima modificazione: rispetto al problema religioso il latino della Camera de' Deputati è lo stesso di quello che sedeva nel Senato ai tempi d'Appio e degli Scipioni, o che chiacchierava fra il Cusano, l'Acciaiuoli e Cosimo in bottega di Vespasiano da Bisticci. Volete vederli appassionarsi? Proponete di far cittadini gli italici, ragionate del sistema di vota-

zione, discorrete dei confini dello Stato Pontificio, o della necessità di sostituire un Ministro di Destra ad uno di Sinistra; ma se vi mettete a discutere della ragionevolezza degli Auguri e del Sillabo è miracolo se vi si ascolta. Riconosciamo essere il sentimento religioso qual cosa di positivo e di sostanziale alla nostra natura, abbiamo paura a toccarlo, a vederlo mescolato a tutti gli interessi non ci par vero uscir d'imbarazzo col lasciar correre. Così ci lasciamo giuocare da una casta di furbi. Cercar di correggere questo lato difettoso del carattere, oggi e sempre, è opera di scienza e di patriottismo. Il Labanca ci si è messo di proposito; ha studiato il problema per lungo e per largo, lo ha discusso liberamente con una coltura individuale, un'acutezza pari alla dottrina. Però il credere che la religione rispetto alla filosofia sia un problema da discutersi più che una verità da spiegarsi, e il cristianesimo valutare come un fatto transitorio sorto ad infrenare, anzi a contraddire le libere manifestazioni del pensiero; il non aver fatto un'esame sul carattere dei nuovi popoli e dei nuovi ceti ed anco delle nuove condizioni in cui si trovarono gli uomini nel medioevo gli ha impedito di chiarire bene quello che fosse la Religione e la Filosofia cristiana in sè e nelle relazioni storiche fra l'autorità e l'evo moderno.

La sostanza del libro è questa: Il Cristianesimo non fu capace di produrre nel suo seno una filosofia, perchè non seppe possederla nell'età sua più splendida. A noi pare anzitutto che in uno studio storico si debba distinguere il Cristanesimo, che è un avvenimento umano, dal Cattolicismo, che è cosa puramente latina e, ci si permetta di dirlo, più intimamente legata all'antichità pagana che alla parte veramente santa e originale della cristiana. Però vuolsi avvertire che il Cattolicismo medioevale è ben diverso dall'odierno; ai tempi dei Concili e dei Comuni, fra S. Gerolamo e S. Agostino, fra S. Tommaso e Dante, fra Abelardo e Scoto il Sillabo non è stato possibile. La Filosofia moderna non vuol sapere di dottrine medioevali, nè d'idee chiesastiche: e va bene. Ma chi può negare che essa è sorta e si svolge nel loro seno?

La religione oggi s'è separata dalla filosofia nell'ordine formale, dottrinario, però nell'unità della coscienza continuano a

germogliare uniti ed obbligano le anime più forti, le menti più risolute a pensarci e a provvedere. Non sofistichiamo sul come e sul quanto; pur tuttavia Galileo e Cartesio, Leibnitz e il Vico, il Kant e l'Hegel, tutti i più arditi pensatori moderni dallo Strauss al Rénan son figli della religione e della filosofia cristiana, l'hanno studiata senza pregiudizi nella sua natura intima e nella sua storia, trovando in essa la forza capace di condurre la religione e il sapere a nuove intuizioni. Se si tolgono i primi cinque secoli, il Cristianesimo mai fu oggetto, come è oggi, di tante ricerche e di tanti studi e stimolo di passioni ardentissime, di discussioni vive che riscaldano la coscienza raffreddata troppo dalla critica della ragione pura. Ora come ciò potrebbe essere, se nel Cristianesimo non fosse un ordine di principj ed un corpo di dottrine capaci d'interessare perfino chi ne nega la forma transitoria e passeggera? Come? La poesia, le arti, le lingue, le legislazioni, le nazioni moderne intiere cercano la loro origine, la propria gestazione in 14 secoli di storia cristiana; al chiarore di quella storia si rinnovano e si rifanno gli ordinamenti dell'Europa; soltanto la filosofia ivi restò muta, solo essa fu sterile, essa che appassionò tanto le genti da correre a migliaia dietro i filosofi, che ebbe menti come Agostino e Anselmo, Tommaso e Scoto, essa che seppe ispirare una lirica filosofica nella scuola del *dolce stil nuovo* campioni Guido Cavalcanti eresiarca, Dante Alighieri credente, Francesco Petrarca ecclettico?

Se vera fosse la tesi che nega una filosofia al cristianesimo, la Storia dovrebbe saltare dai greci al cinquecento a Cartesio; 14 secoli in cui tutte le facoltà lavorarono rinnovando il mondo, salvo la ragione che perse il suo tempo a servire la teologia. Il Labanca è troppo buon evoluzionista per non ammettere una voragine di questa estensione in tempi storici così chiari. Però dopo aver detto che nei Padri e nei Dottori manca un costrutto filosofico, trova esservi una dottrina metafisica di qualche valore, quasi sia possibile una metafisica non filosofica; come se i principj metafisici non sieno l'anima e la struttura di qualunque sistema e di qualunque scuola filosofica.

Ma perchè il Cristianesimo non ebbe una filosofia? Perchè fu sopratutto teologo. Anche qui non sofistichiamo sul vocabolo

Teologia, Teodicea, Filosofia della Religione, Scienza della Religione, rispondenti ai modi vari coi quali in tempi diversi si studia lo stesso fatto e stiamo alla sostanza della cosa. La Teologia nel M. Evo che cosa fu se non la metafisica della religione? Il domma come domma non aveva bisogno di lei; era stato definito e reso legge da un'intiera legislazione, forte quanto quella dell'Impero romano; anzi il domma aveva ragione di guardarla con diffidenza ed anco di trattarla con crudezza: chi ne sentiva il bisogno, dirò la necessità, era la ragione, la quale voleva spiegarsi per via di prove dimostrative, voleva rifare secondo le proprie categorie la verità rivelata. Di che cosa si occupava la Teologia? Essa travalicava l'ordine stesso della filosofia, *praeter philosophiam*, volendo razionalmente spiegare il soprarazionale; ell'era come la rocca che serra e salda l'estremità di una cupola che si regge sui propri piloni; era rispetto all'enciclopedia filosofica medioevale quello che è la Filosofia della Religione nei grandi sistemi moderni. Essa dette libero sviluppo a tutte le facoltà del pensiero, prese le forme che a lui piacquero, sicchè la rivelazione si vede rifatta ad immagine dei singoli filosofi che la definirono da credenti e da eretici secondo la intendevano.

Il Labanca osserva che la Filosofia Cristiana trae dal domma postulati dai quali non si diparte: ma qual'è la scuola che non ne abbia? Chiunque s'accinge a filosofare si propone conseguire la prova dei principj che riconosce veri. La Natura Naturante, la Sostanza co'suoi attributi, l'Assoluto, l'Evoluzione, la Monade son postulati delle scuole che spiegano l'ordine dell'essere in modi diversi. L'errore che noi rileviamo è conseguenza d'un postulato che guida l'amico nostro in tutta la sua opera e lo fuorvia. Chi vuol formare una filosofia non deve *muovere dalla fede, ma dal dubbio*; il Cristianesimo non fece così, però ne restò privo. Questo è un postulato bello e buono, il quale se conduce alla scienza, mena anche allo scetticismo che rispetto alla ragione filosofica non vale certamente più del misticismo. Del resto i filosofi dell'antichità, senza seguire il dubbio metodico e senza far la critica della ragion pura, furono maestri e autori del filosofare.

Ma é poi vero che i Padri e i Dottori, quando filosofavano

di proposito, movessero dalle verità rivelate? Lasciamo Abelardo che davanti le diverse lezioni dei libri sacri diceva doversi decidere secondo il buon senso e non secondo la necessità della credenza — *non cum credendi necessitate sed cum judicandi libertate legendum est* — che chiamava l'arte inquisitiva, la mania d'interrogare *prima sapientiae clavis* e che ad essa ed all'ufficio della logica applicava il passo evangelico: *Quaerite et invenietis pulsate et aperietur vobis* con questo po' po' di commento: *Dubitando enim ad inquisitionem venimus, inquirendo veritatem percipimus, juxta quod et veritas ipsa.........*; lasciamo pure Scoto che chiaramente negava le scienze umane nascere dalla Teologia come quelle che mettevano capo a verità immediate naturalmente conosciute dalla ragione — *Nulla alia scientia accipit principia ab ipsa.* (theologia). *Nam quaelibet alia in genere cognitionis naturalis habet resolutionem suam ultimo ad aliqua principia immediata naturaliter nota* e pigliamo un ortodosso puro, S. Tommaso, che pensava tutta la scienza esser cosa dell'intelletto. Ebbene per lui le stesse notizie universali si acquistano con l'esperienza *circa singularia sensibilia*, perchè *impossibile est speculari universalia absque inductione* e l'intelletto procede dal più noto, dalla conoscenza sensibile su alle cognizioni pure, perchè in *scientia speculativa necesse est ut procedatur metodo resolutorio, resolvendo composita in principia simplicia.*

Va bene, si dice, ma ciò si fa per dimostrare l'evidenza delle verità rivelate. Senza ripetere quanto sopra dicemmo, chiediamo solo chi potrà ammettere che, allorquando il Cartesio e il Kant si proponevano i dubbi sul valore del proprio pensiero, non avessero di mira le conclusioni positive a cui arrivarono. Le verità rivelate a cui tendeva la filosofia cristiana avevano esse un valore filosofico? Rispondevano esse alle condizioni in cui si trovavano gli intelletti, quando la vita intiera passò in mano di ceti e di nazioni fanciulle, rispetto allo stato di maturezza a cui eran giunti i ceti ristretti e i popoli ancor più ristretti dell'antichità? In fondo dei fondi, quei dommi rivelati rendevan comuni all'universale quanto di più grande era stato pensato dai sapienti, e davano una spiegazione, sensibile, sì, primitiva, ma capace d'abbracciare l'ordine dell'essere, del

conoscere e dell'operare. Essi stavano alla filosofia moderna come il sistema Tolemaico sta alla moderna astronomia e segnavano rispetto alle antiche teorie il medesimo progresso. Si cominciò con le forme poetiche della leggenda, si ascese alle composizioni, alle definizioni dommatiche nei Concilî, che si possono dire le Assemblee legislative della società cristiana, per venir poi alle libere speculazioni dell'intelletto che tutto doveva sistemare in ordine di dottrina. Noi stiamo scrivendo un libro in proposito e i limiti di una rassegna non ci permettono di estenderci quanto sarebbe necessario. Il M. E. fu un'età primitiva nella vita delle moderne nazioni, incapace quindi di formarsi un'idea puramente intellettuale del conoscibile. I problemi filosofici vide quindi nelle forme sensibili immaginate dal sentimento religioso, svolgendole dette forze alla ragione, la quale costituì il suo regno e potè poi squadrarlo in tutta la sua estensione e profondità. Ed ecco il perchè la Filosofia apparve Ancilla Theologiae.

E poichè c'è capitato davanti questo nome, tanto tartassato, ci si permetta qualche osservazione. Il Labanca avrebbe potuto colla sua estesa erudizione correggere e non aggravare l'erronea interpretazione di questo allora poetico modo di dire *Ancilla Theologiae* spiega come *serva* e peggio *schiava* della Theologia non solo, ma della Chiesa, peggio ancora del papato. Prima di tutto, qui si confonde la Teologia, la Scolastica col teologume, collo scolasticame gesuitico del secolo scorso e del tempo nostro con l'alto sapere di uomini che furono e sempre saranno l'onore dell'umana famiglia e dell'umana coltura. Uomini come Agostino, come Anselmo, come Tommaso, come Scoto, come Dante non servono chicchessia, non si rimpicciniscono alle miserie degli interessi materiali della gente d'affari; essi sono quello che sono, pensano quanto la coscienza loro detta, innamorati del vero e dell' onesto. La storia c'insegna quanto gli ortodossi avversarono Tommaso, il quale accettarono quando l'ebbero ridotto a modo loro; quando l'ebbero guastato, se non più, non certo meno del Vangelo. Siamo giusti, non pochi Papi santificarono questi grandi, quando ne ebbero mascherate le dottrine. Ma è poi vero che essi quando dicevano che la Filosofia era *Ancella della Teologia* intendessero assirvirla come una schiava?

La religione cristiana nobilitò molti vocaboli di significato avvilitivo nell'antichità. Quando Gregorio Magno si disse *servus servorum Dei*, non pronunziò una frase ipocrita come fu più tardi, nè tampoco avvilì la sua morale personalità fino a dichiararsi l'ultimo degli uomini; bensì intese dire che come il rappresentante della cristianità sentiva più forte la ragione del dovere che quella del diritto; si sentiva nato per giovare gli altri e non per sfruttarli a sfogo della propria gloria. Servo nel significato cristiano, vuol dire l'ossequio che l'uomo consapevole d'esser libero, porta a quanto sente di doveroso, a quanto vede di grande nella propria e nella comune natura; più alto sale, più vivo sente questo ossequio.

Quivi è la forma sensibile, popolare dell'idea moderna della sovranità, quivi il concetto abbozzato della libertà interiore quale apparisce nei nostri filosofi e soprattutto nell'Hegel. Anche la parola Ancilla ebbe molti significati, valse per serva, ma in molte leggi è data come *donna* capace perfino di aver servi detti *ancillati*; sopratutto però significò donna o damigella di onore, compagna, confidente intima della Castellana, della Regina. Nell'ordine femminino valse come nel maschile paggio, scudiero, cavaliero: simil titolo non si dava che alla nobiltà. Per non citare molti esempî a noi basterà notare come l'angelo annunziatore della divinità saluta la Madonna col nome di *Ancilla Domini*, con questo appellativo il credente la saluta nelle preghiere quotidiane. Ora se nel concetto cristiano la Madonna è colei che *nobilitò l'umana natura*, *nel cui ventre si raccese l'amore*, se Dante la saluta *Donna*, *Regina che può ciò che vuole*, chiaro risulta il significato d'ancella del Signore. E nella letteratura profana non è lo stesso? Dante chiama le *ore* e *l'aurora* ancelle del giorno. — *E come vien la chiarissima ancella del sole più oltre.* — Ora chi potrebbe dire che qui *ançella* val serva? L'aurora serva del sole! Laonde nulla di servile era nella qualifica di ancella data alla filosofia: La Teologia poggiava sull'alto fastigio del sapere come quella che aveva l'audacia di varcare l'ordine naturale, profondendosi là dove l'intendere è vedere; la Filosofia a mo' del Virgilio Dantesco, maestra e autrice dell'uomo, savia gentil d'ogni sapere, mare di tutto senno, si irradiava del buono infinito che su di lei pioveva, compagna, intima, confidente di lei.

Altre osservazioni dovremmo fare le quali ci condurrebbero a mostrare errata la conclusione che il prof. Labanca tira a proposito dell'idea di Dio nel Medio evo; e l'altra con la quale nega il platonismo dei Padri e l'Aristotelismo dei dottori, non accorgendosi di esporre dottrine contrarie a quelle esposte nel 1° volume e di seguire un metodo che veniva a tòrre all'ambiente quanto di troppo gli aveva concesso nel volume stesso. Ma i limiti d'una rassegna son passati e l'opera così dotta e che abbraccia ed affronta tanti problemi c'intratterrebbe ancora a lungo, specialmente se entrassimo a discutere le opinioni nella seconda parte, laddove con una rassegna storica esamina il come la filosofia moderna si è separata dalla cristiana. I lettori potranno consultarla certi di profittare anche laddove le loro idee sono diverse da quelle dell'autore.

PIER LEOPOLDO CECCHI.

SANTE FERRARI. ***L'Etica di Aristotele riassunta, discussa ed illustrata*** (opera premiata per deliberazione della R. Accademia dei Lincei), Paravia 1888, pag. VII-426.

Non è molto che, a proposito della edizione delle opere aristoteliche nella collezione Teubneriana, noi auguravamo che si riprendesse in Italia l'antica e gloriosa tradizione degli studi aristotelici e che si moltiplicasse anche fra noi il numero degli studiosi d'Aristotele (1). Questo augurio nostro non sembra sia andato perduto; e il ricco e vasto libro del giovine professore, qui sopra annunciato, è una lieta promessa di per sè e per gli studi aristotelici (2). Onde bene a ragione, con voto che

(1) *Rivista di Filolog. classica*, XVII, 1888, pag. 136.

(2) Vogliamo far menzione, a titolo di onore, anche d'un lavoro di uno dei nostri migliori allievi della R. Università di Napoli, il sig. Troiano, presentato come tesi di laurea, e intitolato *Della partizione della Filosofia secondo Aristotele.*

onora l'autore dell'opera, la R. Accademia dei Lincei propose gli fosse conferito il premio.

Il proposito dell'autore è di dare un lavoro compiuto, nel rispetto filologico-critico, e nel rispetto filosofico, sulla morale aristotelica; tale cioè che comprenda tutte le questioni che si riferiscono all'autenticità delle fonti, secondo i risultati della critica più recente, alle relazioni che corrono fra le varie fonti e al loro rispettivo valore; e che in secondo luogo, essendo il lavoro più specialmente d'indole filosofica, esponga fedelmente le idee morali d'Aristotele, vedute nelle attinenze loro colle parti del sistema aristotelico, cogli antecedenti storici che le prepararono, e nel loro successivo svolgimento fino ai nostri giorini. A quest'ultima ricerca si collega poi naturalmente una discussione critica sul loro valore scientifico. Il disegno del libro è, come si vede, molto largo e anche assai ben concepito; se anche non del tutto originale, giacchè ricorda in parte il bel libro del Grant (*The Ethics of Aristotle*, 3ª ed. 1874), del quale poi l'autore non ha saputo giovarsi nei particolari. Che l'esecuzione di questo largo e ben ideato disegno sia in ogni sua parte egualmente condotta, non sarebbe esatto il dire; poichè si vede chiaro che in alcune parti l'A. ha posto più amore, più studio, e ha maggior competenza che in altre. Così è evidente che la quarta parte che tratta del pensiero etico dei Greci anteriore ad Aristotele è di non poco inferiore e nel suo insieme e nei particolari, alla prima che concerne l'opera autentica di Aristotele. Ma poichè non sarebbe ragionevole esigere, specie da un giovane, una conoscenza egualmente precisa di tutti i periodi storici, torna a lode dell'autore l'aver sentita la necessità di collegare il pensiero aristotelico a quello dei suoi predecessori. Nella quale ricerca, avrebbero aiutato molto l'autore, i lavori dello Schmidt, dello Ziegler, e il più recente del Köstlin sull'etica greca, che l'autore non sembra conoscere, o dai quali non ha saputo ad ogni modo trar partito per la sua esposizione.

Se però poniamo mente alle gravi difficoltà e di così diversa natura, che ha dovuto incontrare il giovine autore nel discutere questioni d'indole filologica e critica, insieme ai problemi di critica altamente speculativa, e terremo conto delle

altre molte che incontriamo anche ora da noi in Italia, per consultare e aver notizia di tutto quello, o anche del meglio, che è stato scritto sopra un autore antico o sopra una parte delle sue dottrine e dell'opera sua al di fuori d'Italia, non potremo non salutare con viva gioia un libro come questo, dal quale ad ogni modo trasparisce non poca diligenza nel ricercare e nell'informarsi della vasta letteratura sull'argomento che vi è discusso.

Soltanto a questo proposito ci sia consentito di rilevare che l'A. non si è valso a torto di lavori, per l'opera sua indispensabili (come degli studi sull'Etica del Jackson e del Wilson, e specialmente dell'edizione critica della Nicomachea del Susemihl 1882).

Riconosciuto a ogni modo all'A. questo merito, senza dubbio non piccolo, ci si consenta, poichè ne vale il pregio, di notare via via qualcuna delle osservazioni che nel percorrere il libro siamo venuti facendo. Le note sarebbero molte, ma lo spazio che ci è qui consentito essendo assai limitato, ci contenteremo di presentarne qui solo alcune poche. Da quello che l'autore scrive a pag. 4-5 apparisce ch'egli intenda il titolo *Etica Nicomachea* nel senso di un'opera dedicata a Nicomaco, mentre, senza alcun dubbio, sta a significare il libro aristotelico edito da Nicomaco. E anche senza accogliere l'opinione del Teichmüller sull'età dell'Etica Nicomachea nei suoi rapporti colle Leggi platoniche, non si può oggi risolutamente affermare che la più gran parte delle opere aristoteliche sia stata scritta dal 314 al 322. È strano poi che l'A. adduca come prova che i libri etici di Aristotele sieno stati conosciuti dai successori di Teofrasto, la testimonianza di Cicerone, contemporaneo e amico di Tirannione, e contemporaneo alla recensione di Andronico. Il giudizio poi contenuto nel luogo De Finib. V, 5, non ha alcun valore in sè stesso, tanto più che si riferisce alla Nicomachea per una dottrina che non vi si trova, ciò che fa credere che Cicerone parli qui per sentito dire; ma solo in quanto dimostra che nel tempo della recensione di Andronico, o poco dopo, Cicerone sentiva parlare dell'Etica di Nicomaco come di un'opera reputata di Aristotele. Nè si può dire risolutamente col Ritter, come fa l'A. (pag. 11) che l'ordine delle dottrine cirenaiche appartiene

al giovine Aristippo (cf. Zeller II, 296. 1.), e che Aristotele solo per questo dovesse riguardare come rappresentante della dottrina del piacere come sommo bene, Eudosso.

Nel rilevare le differenze stilistiche fra le tre opere morali l'A. nota al principio dell'I, 6. dell'Eudemea che il *chrômenon* dovrebbe mutarsi secondo Aristotele, nel dativo plurale *chrom noïs*: mutazione della quale non sappiamo veder la ragione. Così nella caratteristica che l'A. dà a p. 54. dello stile della Morale Grande si potrebbero notare varie lacune, e p. e. l'uso del termine *ormé* nel senso di *impulso inclinazione*, che manca in Aristotele. Più numerose osservazioni avremmo a fare sulla parte ove si discute se all'Etica Nicomachea o alla Eudemea appartengano i tre libri comuni (p. 58-86): perchè, nonostante la sua lodevole diligenza, l'A. non si mostra informato delle più recenti ricerche, mentre le sue notizie terminano al lavoro del Ramsauer (1878). Ora le più recenti indagini critiche hanno posto fuor di dubbio che l'Etica Nicomachea, anche astraendo dai tre libri comuni coll'Eudemea, è uno scritto risultante da varie parti, alcune delle quali non appartengono ad Aristotele, altre sono almeno sospette, altre vi appariscono in una doppia redazione; e talora entrambe possono appartenere ad Aristotele, tal altra questo può essere possibile d'una sola. Ma quanto ai tre libri comuni, la questione, se originariamente appartengono all'una o all'altra Etica, oggi non può più esser posta, poichè le loro molte e singolari particolarità non possono essere spiegate nè dall'una nè dall'altra ipotesi. Il loro nucleo sembra essere aristotelico, nonostante l'opinione contraria non solo del Fischer e del Fritsche e del Grant, come crede l'A., p. 68, ma anche dello Schleiermacher e del Jackson, i quali lo rivendicano all'Etica Eudemea; ma quanto ad alcune parti, p. e. la discussione sul piacere, VII, 12-15, tutto fa credere che non sieno aristoteliche, e che invece appartengono ad Eudemo; per altre forse non si può sostenere nè l'una nè l'altra origine. E così pure nel lib. VI. i due luoghi VI, 1. 1138-*b*, 16-34 e 1141-*b*, 21-1142 a, 11, appartengono certamente alla Etica Eudemea, come ha dimostrato il Fischer. Del che sembra che l'A. il quale segue qui sostanzialmente lo Spengel, non abbia tenuto conto.

Dopo la seconda parte dove è riassunto, con molta fedeltà in generale non senza qualche inesattezza talvolta, il contenuto della Morale Nicomachea, si considerano nella terza le idee morali d'Aristotele nelle relazioni loro con tutto il sistema (p. 186-242). Questa ricerca però è presentata in modo che apparisce piuttosto come una esposizione delle idee morali, anzichè come una indagine sulle connessioni di queste coll'insieme della dottrina. Sopratutto si doveva porre in chiaro il nesso dell'Etica coi principii fondamentali della Metafisica, nonostante che sia un merito grande d'Aristotele l'aver fatto dell'Etica una scienza speciale, che si governa con propri principii. Del pari avremmo desiderato uno studio più accurato sugli elementi psicologici della volontà, in quanto resulta dalla oressi e da elementi razionali, e sulla ragion pratica di Aristotele. Dove conveniva tener conto delle ricerche del Walter e del Teichmüller su questo così importante soggetto, più di quello che l'A. non mostri d'aver fatto. E ciò tanto più poichè egli stesso riconosce che la psicologia della volontà ebbe da Aristotele il suo più grande incremento (p. 324).

Quello che sopra abbiamo detto della quarta parte che riguarda la preparazione storica delle dottrine morali Aristoteliche, ci dispensa dal diffonderci qui a rilevare tutti i punti in cui l'A. mostra di non essere bene informato delle dottrine presocratiche, delle nuove ricerche, su questa parte così oscura ma così attraente e feconda della storia del pensiero antico. Ci basta accennare solo a qualcuno di essi. Nel parlare della morale Democritea, la cui importanza del resto non è qui degnamente rilevata, l'A. mostra di non aver notizia dei dubbi mossi specialmente dal Rohde, sulla autenticità dei frammenti morali di Democrito. Nè, ragionando della Sofistica, ha significato la seguente proposizione « A vero dire uno scetticismo che aveva per motto d'ordine il protagoreo: l'uomo è misura di tutto, non avrebbe nemmeno dovuto tentare i problemi morali. Nel fatto nondimeno non fu così » (p. 264); poichè il rivolgersi dell'attenzione sui problemi morali fu appunto uno dei fattori dello scetticismo sofistico; e d'altra parte era inevitabile che si applicasse lo stesso dubbio razionalistico alle questioni d'ordine morale e politico. Quanto poi scrive l'A. sulle

idee morali nei tragici greci, ricerca che ha tanta importanza, è insufficiente ed oscura: oltrechè a torto non tocca della lirica pindarica che rappresenta un momento così importante nello svolgimento della coscienza etico-religiosa prima di Socrate. Così per molti rispetti manchevole, e nei particolari non sempre esatto, è il riassunto delle dottrine morali di Socrate, delle scuole socratiche e di Platone.

Se ci volgiamo invece a quanto l'A. va ragionando sui meriti dell'Etica Aristotelica rispetto al pensiero morale greco che la precede e la prepara (pag. 318-326), e alla ultima parte del libro che risguarda la morale a Nicomaco nelle sue attinenze col pensiero morale moderno, troviamo con piacere che il lavoro è condotto con maggiore accuratezza e cognizione del soggetto. E in ordine appunto a questo merito che volentieri riconosciamo, ci sia lecito qui fare due sole osservazioni che si riferiscono a ciò che vi ha di essenziale in questa discussione. Qualunque giudizio si voglia fare degl'ideali etici che scaturiscono dalla coscienza religiosa cristiana, è debito d'ogni storico ed espositore imparziale il discuterne il valore e la larga loro efficacia nella formazione della coscienza morale dei nostri tempi. Nè dell'Etica Kantiana si può discutere il significato, se non se ne pongano in chiaro l'intime e vitali attinenze coll'idea morale qual'è uscita dal grande moto del Cristianesimo. Ora sembra che secondo l'A. fra Aristotele e Kant non interceda alcun grande avvenimento storico che abbia spostato il centro della coscienza morale; che il profondo rinnovamento di questo operato dal Cristianesimo non sia mai avvenuto nella storia. Nè si accenna allo svolgimento delle dottrine morali dopo Aristotele, e specialmente dello stoicismo che porta così vitali elementi all'Etica cristiana.

In secondo luogo, sebbene l'A. non si dissimuli ed anzi ponga in rilievo con notevole acume i difetti e l'insufficienza dell'Etica aristotelica, si vede chiaro in quest'ultima parte il deliberato proposito, che costringe talora l'A. a far violenza al pensiero aristotelico, di trovare già nell'Etica di Aristotele quelli aspetti del problema morale che costituiscono la originalità e la parte imperitura dell'Etica Kantiana, e i germi di tutte le più importanti intuizioni della morale evoluzionistica

contemporanea. Quindi eccede manifestamente quando, come a pag. 346, ritrova il carattere obbligatorio e imperativo nella coscienza morale e nel fine umano com'è inteso da Aristotele: carattere che dev'essere piuttosto sviluppato che cercato come tale nel filosofo greco, e alla cui deduzione il concetto di perfezione non può servire da termine medio. Il che del resto l'A. consente altrove (pag. 416) riferendosi a quello che abbiamo detto su questo punto capitale in una nostra memoria (*Sul Carattere formale del principio etico*, Padova 1884).

La lettura di questo libro, per tanti rispetti pregevole, sarebbe riuscita assai meno faticosa di quello che è di fatto, se l'esposizione non fosse generalmente assai diffusa, non scevra di ripetizioni, e mancante di quei giusti rilievi che pongano in luce ciò che vi è di essenziale, e in seconda linea ciò che vi è di accessorio, e se più corretta fosse stata la riproduzione dei passi greci. Il paragone critico delle Etiche, e fra l'Etica e la Politica (p. 13-58) e la questione sui tre libri comuni (p. 58-86) sono anche troppo diffusamente trattati; poichè se giova in Italia informare di ciò che dagli stranieri ne è stato detto ciò non toglie che non sia una faticosa ripetizione d'un lavoro già fatto, e al quale non è parso che l'A. abbia sostanzialmente aggiunto nulla di notevole.

Tutte queste osservazioni e le altre che abbiamo taciute per amor di brevità, presuppongono che il libro sia degno di discussione e di analisi. E come abbiamo da principio riconosciuto, il lavoro è veramente tale che se ne debbano augurare molti dei simili in Italia, condotti con uguale perizia dell'argomento, con altrettanta diligenza, e nonostante che ancora manchino fra noi molte delle condizioni necessarie perchè simili lavori riescano compiuti.

A. CHIAPPELLI.

Napoli, dicembre 1888.

L'art et la poesie chez l'enfant, par BERNARD PEREZ. — Paris, Félix Alcan, 1888.

Questa nuova opera del sig. Perez fa parte d'una collezione di lavori da lui consacrati alla psicologia del fanciullo, che egli ha studiato nei vari aspetti dello sviluppo intelletuale e morale, e col nobile intento di giovare all'educazione. Nel presente libro egli considera particolarmente il primitivo sviluppo estetico dell'uomo, e in questo, come negli altri usciti dalla sua penna, raccoglie e ordina il frutto di una osservazione accurata, paziente e giudiziosa. Il suo scopo è più pratico che speculativo, le sue analisi si fermano generalmente al concreto e non giungono sistematicamente agli ultimi elementi della realtà psichica e biologica, benchè la sua mente si mova nell'orbita della filosofia positiva ed evoluzionista della scuola inglese contemporanea, ai principii della quale egli suole per lo più richiamarsi; ma appunto per ciò sarà maggiore il numero dei lettori e degli estimatori dei suoi lavori e in particolare di questo recentissimo. Nè tale osservazione deve impedirci di riconoscere anche il contributo che essi recano alla psicologia e ai suoi problemi, benchè abbiano uno speciale riferimento alle applicazioni pedagogiche. Ricercare negli atti, nei sentimenti, negli esercizi del fanciullo le prime manifestazioni del bello, sia come impressione, sia come disposizione, sia come giudizio e godimento per collegare i primi prodotti del sentimento estetico e della immaginazione del fanciullo con la maturità delle rispettive facoltà umane nell'adulto, non senza tener conto, in via comparativa, dei fatti analoghi e più o meno affini che rivelano una somiglianza fra l'uomo e l'animale, nonchè fra l'uomo civile e il selvaggio, tale lo scopo di questo libro ordinato nella composizione e attraente pel soggetto. Esso comprende in dieci capitoli le relazioni estetiche del fanciullo coll'abbigliamento, coi vari aspetti della natura (il grazioso e il sublime; i fiori, le valli, le montagne, il mare), la tendenza a piacere e l'arte che ne deriva, la musica, il disegno, la tendenza drammatica, la lettura e la composizione letteraria.

Piuttostochè offrire al lettore uno scarno schema del libro, preferiamo dargli tradotto il riassunto che ne fa l'autore:

« L'arte di ornare la propria persona, di dare compimento in essa a un tipo ideale di purezza, di bellezza e di convenevolezza, indica una perfezione estetica e sociale.

« Il gusto dimostrato dal fanciullo per queste cose è un fenomeno assai complesso: lo splendore e la disposizione dei bei colori ne sono l'elemento essenziale; viene poscia il piacere sociale d'essere osservato o lodato per l'effetto di questo abbigliamento; e il piacere più elevato di rassomigliare ad altre persone che sono oggetto di ammirazione. La frivolezza e la vanità possono stranamente far degenerare questa tendenza primitiva presso i due sessi. Il quale eccesso giunge al grado di manìa nei fanciulli che ne hanno ricevuto l'esempio e di manìa morbosa presso fanciulli nevropatici. La trascuratezza o il difetto contrario, l'amore passionato dell'abbigliamento sono qualità talvolta innate, più spesso acquisite, cioè a dire, comunicate al fanciullo dall'ambiente.

« Il fattore più importante del sentimento della natura è la simpatia. Essa spinge a osservare e congiungere percezioni scelte per formarne dei simboli, in virtù dei quali il fanciullo infonde la vita e il sentimento in ogni cosa. I meglio dotati a questo riguardo sono coloro che hanno appreso dai genitori, e per lo più dalla madre, non solamente a osservare la natura, ad ammirarla, a giudicarla bella o graziosa, ma anche a comprendere le anime che essa racchiude, e a prestarne una agli esseri che ne hanno una debole apparenza. La simpatia prepara il giovane spirito a concepire le analogie superiori che spargono, a così dire, frammenti di anima umana su gli oggetti naturali; analogie profonde che il fanciullo non può neppure indovinare: la maestà delle montagne, il melanconico delle ruine, la tristezza di un paesaggio, l'agitazione burrascosa del mare, la grazia e l'innocenza dei fiori, il sorriso dell'onda azzurra sotto le carezze del sole.

« Il fanciullo fantastica anche egli, ma in generale sono oggetto del suo fantasiare azioni future o ideali ch'egli vede svolgersi in mezzo ai paesaggi da lui più amati. Non si permetta alla sua fantasia di illanguidire nel mistero della solitudine;

alimentiamo la sua mente di pensieri sani e pratici che l'accompagnino per tutto nel suo godere e fantasticare. Bando al misticismo, alla falsa sentimentalità, alla delicatezza eccessiva della vita cittadina.

« Per il fanciullo, come per l'adulto, l'intelligenza e la cura delle cose campestri non debbono guastarne la poesia. Ogni cosa a suo tempo e misura.

« L'arte di piacere colla convenevolezza delle maniere e della parola è parte di quelle che il Bain chiama le arti secondarie. Nondimeno da essa deriva una gradevole poesia che circonda di grazia la persona più che far non possa il più squisito abbigliamento. Nel fanciullo questa gentilezza è il riflesso dell'ambiente, è come la giornea morale della sua famiglia. La sua urbanità è volgare, poco sicura ma sincera. Ella volge facilmente all'esagerato o al falso, per influsso dei cattivi esempii......... Il fanciullino è molto sensibile al piacere estetico e sociale della parola. Il suo chiacchierio supplisce fino a un certo punto alla debole azione degli organi, su i centri motori dell'espressione; d'altra parte questo esercizio è necessario allo sviluppo degli organi della parola, e d'una utilità igienica generale; mentre mette pure in moto una funzione elevatissima e nobilissima dell'uomo, esso ci offre il germe dei modi di parlare che formano il prestigio dell'eloquenza e della poesia.

« L'arte di piacere che ha per movente inconscio l'attrattiva sessuale esiste già nel fanciullo con tutto l'armeggio, la civetteria, la confusione e i tormenti di quella banale e poetica follia che si chiama l'amore. L'amore e l'amicizia si confondono per vero dire, nell'animo del giovanetto, partecipando l'uno e l'altra al medesimo ardore, casto e sospettoso.

« Il piacere musicale ha in principio, per causa essenziale, l'eccitazione viva e prolungata che producono sul cervello i suoni regolarmente disposti in serie ritmiche. Assai per tempo il fanciullo prova pure con una specie, di estasi religiosa, il piacere d'ascoltare una voce temprata in modo dolce e impressionante. . . . . Dapprima il fanciullo esercita con eguale piacere la voce nel doppio modo musicale e parlato. Verso il ventesimo mese, mediante una rapida evoluzione dall'indistinto al distinto queste due funzioni si separano e si svolgono inegualmente.

« La bellezza della tempra (*timbre*) e la sua espressione affettiva dilettano soavemente il fanciullo anche all'età di otto o dieci anni. Ma già fino da questa età si può cominciare a formare il suo giudizio estetico, insegnargli a gustare le belle combinazioni dei suoni. I godimenti speciali dell'artista non gli sono del tutto negati. È conveniente del resto di procurargli questo *correttivo* e *derivativo* intellettuale delle emozioni troppo facili ad esagerarsi e a pervertirsi sotto l'influsso del sentimento musicale. Sta alla famiglia di tutto ridurre alla giusta misura; essa dovrebbe formare l'orecchio del fanciullo eccitando i suoi nervi meno della mente, e la mente meno del cuore. In fine ogni musica, benchè sentita gradevolmente per sè stessa dovrebbe dare l'impulso, almeno ad intervalli, a sentimenti elevati e generosi, alla pietà, alla benevolenza, all'amore della famiglia, all'amore della patria.

« Il fanciullo riconosce presto le persone e gli animali rappresentati in un disegno. Verso l'età di quattro anni egli cerca con simpatia la significazione dell'immagini, per tutto le vede, in ogni luogo ne fa incetta per i suoi cari racconti.

« Alcuni fanciulli passano spontaneamente, e con esito relativo, dal gusto delle immagini a quello del disegno. Questi ingenui disegnatori hanno una predilezione affatto particolare per l'uomo e per l'animale e per qualcuno degli oggetti che li toccano più da vicino. Una legge di evoluzione presiede a tutti questi grossolani rudimenti dell'arte di un Raffaello e di un Veronesi. . . . . Il paesaggio tenta poco il fanciulletto; perchè, più dell'essere vivente, è complicato nelle sue forme, ed esige certa attitudine a maneggiare l'astrazione, e a comprendere la prospettiva. La questione della linea e del colore che menò tanto rumore nelle scuole esiste pure pel fanciullo; come l'uomo primitivo egli non comincia col colorire ma col disegnare. La questione del disegno espressivo esiste anche pel fanciullo; egli riuscirebbe, qualora vi fosse incoraggiato, a esprimere l'emozioni umane. . . . . .

« La tendenza drammatica ha per causa principale il piacere dell'azione. Essa apparisce ne' giuochi del fanciullo, nella ma-

raviglia che procurano i racconti ascoltati o letti, nelle faccende in cui diviene nostro collaboratore, ne' giuochi e nelle azioni simulate nelle quali ci divertiamo con lui; infine le rappresentazioni sceniche diventano giuochi, in cui egli stesso vuole una parte.

« Nelle composizioni drammatiche fatte per gli adulti egli afferra appena qualche saliente ed esteriore particolarità: in che modo potrebbe egli riconoscervi la pittura triste o allegra della vita umana? Quantunque gli si attribuisca il senso innato del ridicolo, egli è nondimeno inabilissimo estimatore delle nostre commedie. Anche quando ride delle più grossolane buffonate, sono sopratutto il tono e la maniera di dirle che lo movono al riso. Ogni giorno egli si abbandona a degli scherzi che non intenderebbe se li vedesse prodotti sulla scena.

« Fino dall'età di 12 anni, il fanciullo può recitare i nostri drammi meglio che non li comprenda. Il pericolo sta per lui nel troppo sentire le parti commoventi, e di troppo incarnarsi nei personaggi beffardi; pericolo che scompare facendo recitare le parti di un componimento drammatico per turno a tutti gli allievi d'una classe. Imperocchè non è tanto comodo di assumere la parte di un personaggio che è stata sostenuta con buon successo da parecchi dei compagni. . . . .

« Leggere non vuol dire soltanto ricavare da segni muti le idee e i sentimenti ch'essi riassumono sotto forma astratta, ma comprendere in certo modo le combinazioni delle parole e delle idee, immaginare le situazioni, figurarsi gli esseri e i personaggi, in una parola interpretare l'opera di uno spirito col nostro spirito e col nostro temperamento, con la nostra sensibilità ed esperienza personale, vuol dire creare un mondo ideale sulle indicazioni d'un autore; più ancora, significa addentrarsi in certi personaggi al segno d'immedesimarsi con essi. Questo assorbimento dell'immaginazione in un mondo di sogni e di allucinazioni è mal combattuto dalla debole facoltà critica del fanciullo. I trasporti della sua immaginativa mettono in moto la sua attività; le emozioni della lettura possono dunque considerarsi come azione imminente o in riserva. La qualità di questa azione dipenderà dal temperamento e dal carattere che l'eredità, le circostanze, e sopratutto la prima educazione e gli esempii famigliari avranno determinato in lui.

« In generale la moralità delle azioni e l'elevatezza dei caratteri non che gli insegnamenti della virtù, interessano il fanciullo ne' romanzi che ha il permesso di leggere o che legge senza permesso assai meno che le forti emozioni e sopratutto le piacevoli e le affettive. Felici i fanciulli le cui letture sono vegliate, condivise e sindacate. Gli effetti ne sono meno misteriosi e più favorevoli ai sentimenti sani; la giusta misura vi è conservata in tutto. L'elemento simpatico primeggia fra le tendenze passionate. Il senso letterario e il senso critico distolgono allora e tirano a sè in parte la forza della sensibilità, che la tendenza al fantasticare invade, e che uno slancio disordinato potrebbe far tralignare esagerandola; adunque i buoni libri interpretati e spiegati nell'ambiente sociale del giovinetto, cioè nella famiglia, potranno talvolta riuscire a compensare con altrettanto bene il male dei cattivi libri. In questa guisa la lettura sarà un piacere veramente sociale ed estetico.

« Pel fanciullo come per l'uomo storico il componimento orale o racconto descrittivo prelude al componimento scritto. In ogni modo i suoi saggi orali o scritti ritraggono più o meno fedelmente la semplicità, la correttezza, l'eleganza e la socievolezza dell'ambiente. Egli scrive come si parla attorno a lui o come parla egli medesimo, e quando egli imparerà a scrivere secondo le regole, si meraviglierà di apprendere che quella è la maniera migliore . . . . .

« Nelle storie mezzo inventate dai giovinetti facciamo di osservare bene insieme al riverbero del carattere, della fisionomia intellettuale e della sensibilità di ciascuno, la sincerità del narratore, la credulià dell'uditore e infine l'ottimismo inesperto per cui si vuole che i romanzi, come le storie reali (che sono tutt'uno per loro) finiscano bene. . . . . . »

Nel terminare questo riassunto, l'autore combatte con ragione l'insegnamento che sostituisce ne' primi stadî della composizione un metodo artificioso al pensiero e alla forma semplice e naturale che i fanciulli ricavano senza pena dalla loro esperienza quando nulla ne contraria il regolare sviluppo attorno a loro. Facciamo voti che questo libro così pieno di buone osservazioni e dilettevole sia letto da tutti coloro che si occupano dell'educazione sia nelle famiglie, sia nelle scuole. Luigi Ferri.

La morale e il diritto *per* GIACINTO FONTANA. — Milano, Fratelli Dumolard, 1888.

Quest'opera, che forma un volume di 447 pag. in-8, è divisa in 8 capitoli preceduti da una Avvertenza. L'A. esamina nei primi tre il *concetto della Morale e del Diritto presso gli antichi, presso i moderni* e *secondo la filosofia positiva.* A questa preparazione storica generale segue, distribuita negli altri capitoli, la trattazione di cinque punti speciali: *Genesi del Diritto in relazione alla Morale*; *libertà e finalità rispetto alla Morale e al Diritto*; *oggetto della Morale e del Diritto*; *relazione della Morale col Diritto; la Morale e il Diritto nella Pena.*

L'indirizzo generale dell'A. appare già nell'Avvertenza; dove egli vuol distinta l'essenza della Morale e del Diritto dai fatti evolutivi, in cui si manifestano, propugnando la « assoluta e immutabile essenza ideale del vero, del buono, del giusto, del santo ». Le diverse manifestazioni della Morale e del Diritto nella serie dei tempi dipendono dalle diversità degli elementi sensibili, a cui l'intelligibile si lega, e il progresso di esse dalla parte sempre maggiore e più distinta che l'idea va prendendo. L'evoluzione è ammessa non come principio di un sistema monistico, ma come « metodo scientifico »: come spiegazione delle forme diverse gradualmente progressive che ciascun genere di oggetti, originariamente diverso dagli altri generi, va assumendo. Nella lotta tra quelli che non vedono altra salvezza che nella fede rigidamente identica a se stessa in ogni tempo, e quelli che tutto vogliono fondare sul fenomeno vario e mutabile, egli prende un termine di mezzo, ammettendo queste idee, essenze oggettive immutabili, che, ciascuna nel proprio ordine, tendono via via a manifestarsi nel modo più compiuto.

Questo indirizzo, sostenuto parecchie volte anche nel corso dell'opera (pag. 269, 370, 376 e passim) informa tutta la trattazione. Della quale ci sembra che il concetto fondamentale ridotto ai suoi termini più generali sia questo: Il Diritto si distingue nettamente dalla Morale, per il fine, per il campo in

cui si esercita, per la forma; ma si connette con essa, e da essa trae la sua forza. È dall'idea di giustizia che origina il Diritto; è la giustizia che nel dominio di questo « modera e accorda la libertà e la finalità individuale e sociale »; è dessa infine il vero fondamento del Diritto penale. Questa idea della giustizia, se dà vita al Diritto e alle sue forme in quanto si applica alle relazioni sociali e in ordine al tempo, in quanto è essenza oggettiva dipende dall'idea somma del Bene; onde il Diritto fondato da quella, si stringe alla Morale che ha questa per base.

Quale che sia valore di quell'indirizzo e di questo concetto, (questione troppo grossa per essere trattata qui), notiamo per quel che riguarda lo sviluppo dell'opera che anche nella parte non propriamente storica, le citazioni e l'esame delle opinioni altrui soverchiano e inceppano, pel modo come son fatti, il pensiero dell'A.; e come in tale esame si considerano le opinioni degli scrittori (da Platone al Mancini e al Fouillée) volta a volta solo per rispetto alla questione speciale trattata in ciascun capitolo, ne nascono anche ripetizioni non infrequenti.

Ad ogni modo ci paiono notevoli sopra gli altri, per la copia e l'importanza delle dottrine esposte, i capitoli 4°, 6° e 8°.

Concludendo, l'opera del Fontana, che manifesta in lui una coltura forse più vasta che ben meditata, ci pare pregevole più come quadro dello stato del problema al presente, che come tentativo di soluzione.

Quanto alla forma non ci soddisfa il periodo spesso faticoso (p. 418); e qua e là il tono academico della frase.

V. E. Iuvalta.

Bollettino pedagogico e filosofico

ANTONIO DE NINO. — *Studii di Pedagogia ed Etica*, ad uso dei maestri e degli allievi delle scuole normali. Torino, G. B. Paravia e Comp., 1888. — Un vol. di pag. 159.

L' Autore dice di volere riprendere gli studi di Pedagogia e di Etica, che avevano occupato buona parte della sua giovinezza e che poi erano stati abbandonati per darsi ad altre discipline. Dubitiamo che egli con ciò abbia fatto una cosa utile per la letteratura pedagogica del nostro paese, che pure ha tanto bisogno di valenti cultori e di buone pubblicazioni. Il libro del De Nino si compone di 31 (non so neppure io come chiamarli) articoli (pag. 9 - 104) d'indole più o meno pedagogica, ai quali tiene dietro un'esposizione del fondamento della morale di A. Schopenhauer e delle basi della morale evoluzionistica di H. Spencer (pag. 104-149); con un'aggiunta di tre paginette, che hanno il pretensioso titolo di « Osservazioni e Conclusione sui sistemi di Schopenhauer e Spencer ».

Se si prendono in esame i singoli articoli, si vede che ciascuno di essi non si compone d'altro che di un'accozzaglia di pensieri e passi d'autori, che il De Nino trascrisse senza esercitare su essi un lavoro di critica e di assimilazione, e senza indicare la pagina dell'opera da cui provengono. Gli articoli poi, presi nel loro complesso, hanno questo di comune, di trovarsi assieme riuniti in un solo libro o assai poco di più; sicchè il titolo che si conveniva allo scritto era « Raccolta di pensieri pedagogici ed etici più o meno armonizzanti fra loro ». Per fare degli studi pedagogici, che possano moritare l'onore di entrare nelle scuole, è d'uopo possedere una sana coltura filosofica; possedere l'abito dell'osservazione interna e conoscere le leggi che regolano lo sviluppo psichico dell'uomo, dalla fanciullezza alla virilità. Cose tutte intorno alle quali l'autore non ha cognizioni nè profonde, nè chiare, nè determinate, perciò egli s'illude di potere con qualche frutto imbandire ai maestri e agli allievi delle scuole normali i principii morali di uno Schopenhauer e di uno Spencer, senza aver saputo penetrare nello spirito che domina tutto il sistema di questi grandi pensatori. Questo per lo scopo teorico che pretende avere il libro. Al pratico soddisfa in modo non migliore.

Il pretendere che al presente in Italia si possa dare vita alla scuola popolare col sistema rappresentativo, come vorrebbe il Riecke, è una ingenuità. Infatti il De Nino propone: « Obbligherei il Sindaco a notificare al paese, o in iscritto o con la stampa, o con bando orale che i padri di famiglia sono convocati in un certo luogo e in una data ora. Qualunque poi fosse il numero degl'intervenuti, il Sindaco dovrebbe invitarli a scegliere alcuni fra loro. Questa scelta si farebbe a voti segreti, se la popolazione avesse già acquistato coscienza dell'atto che compie. Gli

eletti avranno poi dovere di visitare spesso le scuole, sorvegliando la condotta e dei maestri e degli alunni ecc. » (p. 42-43). Tutto questo, dico, è da ingenuo che conosce per nulla le condizioni della maggior parte dei comuni italiani. I padri di famiglia brillerebbero di loro assenza; o se elezione pur ci fosse, gli eletti sarebbero sempre i consiglieri municipali, che nella nuova carica si darebbero tanto pensiero dell'istruzione, quanto in quella che già occupavano.

Il libro non è senza pregio per la forma letteraria, la quale ci pare corretta e limpida.

L. C.

A. Scopenhauer: *Le monde comme volonté et comme représentation*, traduit en français par A. Burdeau ancien élève de l'École normale supèrieur agrégé de philosophie. — II[e] volume.

Il presente volume è il secondo della versione francese che il Burdeau ha gia pubblicata per metà, e che ora è compiuta, dell'opera fondamentale del celebre e ingegnosissimo capo del Pessimismo moderno. In questo secondo volume abbiamo l'esposizione e la critica della dottrina di Kant, fatta da uno dei cinque grandi epigoni del rinnovatore della filosofia, poichè dopo un lungo ed ingiusto silenzio, l'ora della giustizia venne anche per lo Schopenhauer, e nessuno piu gli contende un posto splendido accanto al Fichte, allo Schelling, all'Hegel, all'Herbart nello sviluppo del pensiero filosofico dopo del Kant, posto che egli merita non solo per doti singolari di forza speculativa, benchè meno sistematica e coerente di quella degli altri grandi filosofi contemporanei, ma anche e sopratutto pei pregi di forma e di spirito arguto, e generalmente per doti di scrittore che lo innalzano, per questo rispetto, sopra di essi. Questo volume è dunque particolarmente interessante per ben conoscere il grande periodo storico della filosofia germanica, senza dire che i supplementi che chiudono il volume e alcuni dei quali hanno per titoli: *A proposito della teoria del ridicolo — Su l'uso pratico della ragione e sullo stoicismo — Sul bisogno metafisico dell'umanità* — ci presentano le doti anzidette nel modo piu seducente, e oltre a ciò sono come opuscoli speciali sopra questioni più largamente accessibili al pubblico. Questa è la seconda versione francese che ci viene fornita dalla grande opera dello Schopenhauer. La prima già da noi annunziata è dovuta al Cantocouzêne.

Dr. phil. Susanna Rubinstein. — *Aus der Innenwelt, Psychologische Studien (Dal mondo interno, Studî psicologici)*. — Leipzig, A. Edelmann, 1888.

Questo volume è una raccolta di studî di psicologia, che, senza essere un trattato propriamente detto di questa scienza, sono per altro collegati dal nesso di una materia comune. Si divide in sette capitoli, dei quali i titoli tradotti in italiano sono i seguenti: I il carattere; — II

il coraggio (Gemüth); — III la compassione (Mitgefühl); — IV del sentimento estetico (zum ästhetischen Gefühl); — V il sonno e la vita notturna dell'anima (der Schlaf und das Nachtleben den Seele); — VI le sensazioni in generale; — VII intorno alle graduate oscillatorie sensazioni dei colori (Uberzwangsmausöge Farbenempfindungen).

Questi argomenti interessanti sono trattati dalla signorina Susanna Rubinstein con molta chiarezza di dettato, con dottrina attinta in gran parte ai libri dei più valenti filosofi tedeschi contemporanei e in parte dovuta alla sua riflessione originale. Notiamo pure pregi non comuni di erudizione estetica e letteraria in questo lavoro che non è il primo dell'autrice, poichè essa già diede alla luce un libro sulla estetica fisiologica.

Ci è sembrato più particolarmente interessante il capitolo sul sonno, nel quale essa collega coi fatti che vi si riferiscono fenomeni dell'ipnotismo e della suggestione, non che gli altri stati più o meno anormali della vita psichica come l'illusione e l'allucinazione. Non crediamo di andare errati dicendo che la lettura di questo libro può essere una buona propedeutica per lo studio della terminologia psicologica tedesca.

L. F.

I Licei Italiani. — Studî e proposte di un vecchio insegnante. Opusc. di pag. 34, Forlì, tip. Democratica, 1887.

L'A., dopo avere parlato dello scadimento in che sono venuti gli studî classici in Italia e ricercatene le cagioni nel modo di funzionare della amministrazione centrale e nelle persone dei presidi e dei professori, passa ad esporre alcune proposte atte a far rifiorire il culto della classicità nei nostri licei. Di queste le più importanti sono quattro:

1ª Formazione dei programmi per via induttiva. Lamentato il continuo mutarsi di essi e le sproporzioni tra la quantità della materia e il tempo per isvolgerla, nonchè l'imposizione che se ne fa agli insegnanti, l'A. vorrebbe che i programmi venissero dettati dalla scuola stessa. Determinato con precisione il fine dell'istruzione liceale e il numero delle materie a ciò necessarie, e ripartitele nell'orario settimanale, tenendo conto dell'importanza di ciascuna, si veda quali parti di ogni materia e con quale profondità ed estensione furono svolte dai singoli professori del Regno nel tempo dato. Si generalizzino i risultamenti, prendendo una giusta via di mezzo, si fissino per legge e a questi s'attengano scrupolosamente tutti i professori.

2ª Si pubblichi dal Ministero un concorso con lauto premio per chi presenterà il miglior libro di testo, scritto in lingua pura, e quello imponga a tutti i licei, proscrivendo in modo assoluto tutti quei libercoli, fatti appena per bassa speculazione.

3ª Ma poichè non gioverebbe aver buoni libri di testo senz'avere buoni insegnanti, metta il Ministero ogni cura nel conoscerli prima di nominarli, e, senza umani rispetti, rigetti chi non sia ricco di sapere e d'attitudine didascalica.

4ª Si dia ai professori un'equa retribuzione, perchè possano dedicare tutta la loro attività alla scuola; a tale scopo s'affidi la presidenza ad uno de' professori, ripartendo la somma destinata al preside fra tutto il personale insegnante. Altra somma da ripartirsi si avrebbe riunendo la fisica e la storia naturale e sopprimendo i provveditori, essendo ormai riconoscuto che essi a nulla provvedono.

Pur accettando con riserva alcuna di queste proposte e sovratutto quella della soppressione del provveditore, del quale vorremmo invece aumentata l'autorità col renderlo indipendente dal potere politico, e col chiamare a questa carica solamente insegnanti di molto valore e di larga esperienza, riconosciamo che chi scrive, mostra di possedere senno pratico e di conoscere perfettamente le condizioni delle nostre scuole, non che di desiderarne sinceramente il bene.

L. C.

A. Bastian. — *Allerlei aus Volks-und Menschenkunde.* — Vol. 2, Berlin. Ernst Siegfried Mittler und Sohn, Königliche Hofbuch-handlung, Kochstrasse 68-70. 1888. — *(Notizie d'ogni specie su popoli e uomini).*

Sono due volumi in-4° rispettivamente di 512 e 380 pagine. il secondo dei quali contiene una introduzione di CXX. Sono stampati con lusso e l'impressione bellissima fa onore all'editore. Sono unite al primo volume 3 tavole litografiche e al secondo 18 tavole fotolitografiche rappresentanti monumenti e oggetti relativi al testo, il quale è il risultato degli studî e delle osservazioni dirette dell'autore sopra popoli del nuovo mondo e in ispecial modo dell'Oceania. L'opera è così importante per ricerche originali che contiene, sopratutto nel primo volume, come per le induzioni e i pensieri che suggerisce allo scrittore nel secondo, da doverci proporre di consacrarvi uno studio di qualche estensione. Intanto non vogliamo indugiare d'informare i lettori dell'esistenza di un'opera, di cui l'importanza apparisce a chi ne scorra soltanto le pagine. Le ricerche etnologiche hanno tanta attinenza colla sociologia; e le popolazioni studiate dal sig. Bastian sono ancora così poco note, che il suo contributo a questa parte della etnologia sarà senza dubbio accolto con riconoscenza dai dotti. Imperocchè le conclusioni a cui aspira il sociologo circa l'evoluzione della società umana, non possono sicuramente prepararsi, se non sono precedute da un'indagine diretta minuta e coscienziosa delle origini e degli svolgimenti comparati delle idee, delle istituzioni e costumanze che si riferiscono alla vita sociale. E questo è appunto lo scopo che il sig. Bastian si è proposto per la parte di popolazioni poco note che egli ha intrapreso ad esplorare. La indicazione di alcune materie trattate in questi volumi darà un'idea dello spirito e dell'interesse della sua pubblicazione Fra i popoli di cui egli si occupa, notiamo i Pelauni, i Micronesii, gli Havai, dei quali riporta canti drammatici di carattere religioso ed estratti di manoscritti. Molte cose curiose relative alla religione dei popoli barbari sono da lui in questi volumi descritte e illustrate, p. es., il mondo infernale con tutte le sue strane divinità dei popoli delle Indie del Sud e il servizio e i sacrifizi cruenti del diavolo.

Aggiungiamo finalmente che l'Autore ha contribuito assai coi suoi doni ad arricchire la raccolta etnografica del Museo Reale di Berlino, fornendo agli studiosi una testimonianza proficua della serietà delle sue indagini e dell'utilità de'suoi viaggi. In altro fascicolo non mancheremo con appropriato articolo di mettere in rilievo ciò che di più notevole contengono questi volumi per le concezioni morali e religiose dei popoli.

L. F.

NOTIZIE

Corso di Storia del Cristianesimo all'Università di Roma. — Il prof. Labanca riprese nel mese scorso alla università di Roma le sue lezioni sulla storia del Cristianesimo. Esse hanno per soggetto le fasi storiche del potere temporale dei papi. Nella prelezione egli trattò dei criteri, secondo i quali deve giudicarsi la istituzione e lo sviluppo storico di questo potere, affinchè il giudizio sia imparziale e scientifico. Notò i contrasti dei giudizi su di esso recati dai teologi e dai politici e fra teologi dai cattolici e dai protestanti ; censurò gli apprezzamenti passionati degli uni e degli altri, perchè fatti da un punto di vista esclusivo e conforme a pregiudizî e presupposti contrarî alla sincerità storica. La politica attuale medesima giustamente contraria a questo potere felicemente scomparso, non è per altro competente a condannarne la istituzione fatta in un tempo che, secondo il Labanca, fu il più impolitico e lontano dai criterî civili proprî del nostro.

Corso di Scienza e Filosofia sociale nell'Università di Bologna. — Dai giornali di Bologna rileviamo che nello scorso dicembre il nostro collaboratore Angelo Valdarnini, professore di filosofia teoretica in quella Università, iniziò un corso libero di filosofia e scienza sociale, in cui dimostrando l'importanza di questi rami di studi, ne fissò l'oggetto nei fattori della civiltà e del civile progresso, riducendoli principalmente a sei, cioè alla libertà e spontaneità umana, alla moralità e religione, alla Scienza, allo Stato, all'arte bella, e alle arti fabbrili e meccaniche, e infine all'economia. Il Valdarnini fece brevemente la storia della Sociologia nei tempi moderni, distinguendola dalle scienze sociali particolari, nonchè dalle scienze più generali affini, come la Politica, la Filosofia del diritto e la Filosofia della Storia. La dotta prolusione venne accolta assai favorevolmente.

Università di Napoli. — Il prof. Raffaele Mariano è stato promosso al grado di professore ordinario. Ce ne rallegriamo col nostro egregio collaboratore. I suoi lavori sulla Filosofia della Storia e della Religione lo pongono in grado di concorrere con vantaggio allo sviluppo dello spirito filosofico in quella gioventù studiosa.

Necrologia. — Pasquale Stanislao Mancini, nato nel 1817 e morto nello scorso dicembre 1888, non è stato pei suoi lavori estraneo al movimento filosofico del nostro tempo. La sua reputazione di scrittore ebbe incremento dalla pubblicazione di *lettere* da lui dirette al Conte

Terenzio Mamiani *sul fondamento del diritto di punire*. Esse comparvero in un volume unite alle risposte del Mamiani. Ivi il celebre giureconsulto ancor giovane sostenne con vigore la dottrina kantiana del giure e segnatamente la distinzione del diritto dalla morale, contro quella del Mamiani che non solo non ammetteva questa separazione di sfere, ma ricavava i principî dell'ordine giuridico e morale dalla metafisica. Sono pure ricordati con lode altri scritti di filosofia morale e politica, dai quali si può arguire ch'egli avrebbe conseguito nelle rispettive scienze, come scrittore, un posto pari a quello che ottenne nel foro e nel parlamento, se il tempo altrimenti occupato gli fosse bastato. Nomineremo fra gli altri una prefazione ai discorsi di Machiavelli sulla Deca di Tito Livio nella edizione compresa nella collezione dei classici italiani del Pomba, una dissertazione sul principio di nazionalità, ecc.

Il Mancini fece parte della categoria delle scienze giuridiche dell'accademia dei Lincei.

Manoscritti di Mamiani. — Nello scorso settembre fu inaugurata in Pesaro a cura di quel Municipio una sala destinata ai Manoscritti di Terenzio Mamiani. Pronunciò un elegante e dotto discorso il Comm. Giovanni Mestica prof. di Lettere Italiane nella Università di Palermo e ora preposto alla direzione delle scuole secondarie classiche nel Ministero della Pubblica Istruzione.

Pubblicazioni. — Sono usciti due volumi formanti la *parte prima* e la *parte seconda* dei *Prolegomeni* della grande opera postuma di Pietro Ceretti, intitolata *Pasaelogices Specimen* voltata in italiano dai professori Badini e Antonietti col titolo « *Saggio circa la Ragione logica di tutte le cose.* » Ne parleremo.

— Fra le recenti pubblicazioni che non essendo filosofiche pel soggetto, ma che pure interessano ai filosofi sia per la qualità dell'autore, sia pel modo della trattazione, dobbiamo segnalare i due volumi di Domenico Berti intitolati: « *Il Conte di Cavour avanti il 1848* e il *Diario inedito con note autobiografiche del Conte di Cavour* ». — Gli studî biografici dell'illustre autore della vita di Giordano Bruno e del processo di G. Galilei hanno un'importanza filosofica.

— È d'imminente pubblicazione un libro del prof. Felice Tocco, nel quale la Filosofia di Giordano Bruno è ricostruita da un punto di vista nuovo.

— Segnaliamo l'opera postuma di Bertrando Spaventa intitolata *Esperienza o Metafisica. Dottrina della cognizione.* Ne faremo soggetto di considerazione nel prossimo fascicolo. — E chiamiamo pure l'attenzione su un volume di Andrea Angiulli: *La Filosofia e la Scuola*, del quale quale pure ci proponiamo di discorrere.

Monumento a Giordano Bruno. — La questione del monumento a Giordano Bruno ebbe finalmente termine colla concessione dell'area richiesta per innalzarlo.

Recenti pubblicazioni

— Prof. Pietro Ragnisco: *Pietro Pomponazzi e Giacomo Zabarella nella questione dell'anima.* — (Estratto dagli Atti del R. Istituto veneto di scienze, lettere ed arti, tomo V, Serie VI).

— Sebastiano Maturi: *Uno sguardo generale sulle forme fondamentali della vita.* — Napoli, Morano, 1888.

— Arthur Schopenhauer: *Le monde comme volonté et comme représentation* — traduit en français par A. Burdeau. — Paris, Félix Alcan, 1889.

— M. Angelo Vaccaro: *La scuola penale positiva e la sociologia.* — Roma, 1888.

— Luigi Rava: *L'adozione e l'infanzia abbandonata.* — Siena, 1888.

— *Proceedings of the Aristotelian Society for the Systematic study of Phylosophy.* — Vol. I, N. 1. — London, 1888.

— *Della idea dell'essere.* — Memoria del socio Luigi Ferri. (Estr. dall'Accademia dei Lincei). — Roma, 1888.

— *Giordano Bruno da Nola*: *Vita e opere.* Discorso commemorativo del prof. Pietro Pellizzari. — Taranto, 1888.

— Prof. Pietro De Nardi: *La Compagnia di Gesù e la recente condanna di Antonio Rosmini decretata dalla S. R. ed univ. Inquisizione.* — Intra, 1888.

— *Per l'inaugurazione della sala dei manoscritti di Terenzio Mamiani nell'ateneo pesarese* il 19 settembre 1888, discorso di Giov. Mestica. — Firenze, 1888.

— Andrea Angiulli, prof. ord. nella R. Università di Napoli: *La Filosofia e la scuola.* — Napoli, Anfossi, 1888.

— Dr. phil. Susanna Rubinstein: *Aus der Innenwelt Psychologische Studien.* — Leipzig. A. Edelmann, 1888.

— Simone Corleo: *I criterii per una legge sulla istruzione superiore.* — (Estr. dalla *Rassegna di scienze sociali e politiche.* — Anno VI - Vol I - fasc. 131).

— Antropologiag enerale: *Lezioni su l'uomo secondo la teoria dell'e-*

voluzione, dettate nella R. Università di Torino (corso libero del 1887-88) dal prof. Enrico Morselli. — Undecima dispensa.

— Tullio Martello: *Il professore d'università in Italia e all'estero.* — (Estr. dalla *Rassegna Nazionale*). — Firenze, 1889.

— Dr. H. Druskowitz: *Eugen Dühring. Eine Studie zu seiner Würdigung.* — (Eugenio Dühring. Uno studio sulle sue benemerenze). — Heidelberg. 1889.

— H. Druskowitz: *Zur Begründung einer überreligiosen Weltanschauung.* — (Fondazione di un concetto dell'universo indipendente dalla religione). — Heidelberg, 1889.

— Luigi Rava.: *Celso Mancini filosofo e politico del secolo XVI. Saggio sulle dottrine politiche italiane.* — Bologna, 1888. Un vol.

— Luigi Rava: *Alessandro Turamini senese giureconsulto-filosofo del secolo XVI.* — Siena, 1888.

— Giuseppe Cimbali: *Nicola Spedalieri pubblicista del secolo XVIII.* — Città di Castello, 1888, due vol.

— P. Bianco: *I problemi della morale e del diritto.* — Napoli, 1888.

— Jacopo Gelli: *La scherma collettiva quale mezzo di educazione fisica,* con 37 tavole dimostrative. — Firenze, 1889.

— Ugo Balzani: *The popes and the Hohenstaufen.* — Longmans Green. — London, 1889 (un vol.)

— Carlo Calzi: *Un'ora di svago passata col poeta e filosofo Giacomo Leopardi.* — (Dalla Rassegna Nazionale). — Firenze, 1888.

— *Porfirio Isagoge o Introduzione alle Categorie di Aristotele,* tradotta per la prima volta in italiano e annotata da Ernesto Passamonti. — Pisa, Nistri, 1889.

— *La Somiglianza nella Scuola Positivista e l'identità nella Metafisica nuova.* — Memoria di Donato Jaja. (Dagli atti dell'Accademia delle Scienze morali di Napoli).

— Prof. Giovanni Cesca: *La religione della filosofia scientifica.* — Padova 1889. Un fasc. di pag. 42.

— Filippo Cicchitti-Suriani: *La morale riassunta ed esposta in tavole per uso dei Licei.* — Aquila tip. Grossi, 1887-88,

— Filippo Cicchitti-Suriani: *La storia della filosofia dichiarata in tavole per uso dei Licei.* — Aquila, tip. Grossi, 1887-88.

Un libro postumo di Bertrando Spaventa

La dottrina della Conoscenza nell'Heghelianismo

La pubblicazione testè fatta dell'opera di Bertrando Spaventa col titolo: *Esperienza e Metafisica, dottrina della Cognizione*, ci permette di giudicare della parte che il valente pensatore ha sostenuta nel movimento filosofico del nostro tempo, forse meglio che non fecero le sue pubblicazioni durante la sua vita. Benchè tanto diversi di argomento e succedentisi senza un ordine apparente, i tredici Capitoli di cui si compone questo libro ci presentano in poco più di 240 pagine, il sostanziale delle dottrine da lui insegnate dalla cattedra od esposte negli scritti. I problemi fondamentali della filosofia vi sono studiati da una mente arrivata alla piena maturità del suo sviluppo e risoluti con una chiarezza e fermezza di formole che spesso, a giudizio di molti, facevasi desiderare nelle sue opere anteriori. E di questo vantaggio, sembra si possano assegnare due cause, imperocchè come ce ne informa l'egregio suo editore prof. Donato Iaia nella sua Introduzione, questi capitoli sono il frutto dell'ultimo corso di lezioni alla Università di Napoli,

dato con l'intendimento di riprendere in esame il concetto della filosofia e delinearne sommariamente l'ordine sistematico, ritornando con nuovo sforzo di riflessione sulle esposizioni fattene altre volte; in secondo luogo parmi dovervisi ravvisare l'influsso che le varie forme dell' empirismo contemporaneo e segnatamente quelle dell'associazionismo inglese, e della psicologia fisiologica esercitarono sugli ultimi e più costanti seguaci dell'heghelianismo e generalmente sulla metafisica durante l'ultimo ventennio. Difatti quantunque la Scuola hegheliana che Spaventa contribuì ad illustrare, continuasse a reggersi in Napoli, mentre in Germania era quasi interamente scomparsa, non poteva rimanere indifferente al movimento empirico che dall'Inghilterra e dalla Francia dilatavasi all'Italia. Tanto gli ultimi scritti dello Spaventa, quanto quelli del Vera suo collega, portano l'impronta di questa situazione e ci rivelano nei loro autori l'intento di riforbire le armi della speculazione, di difendere la Metafisica contro le negazioni dell'empirismo e del materialismo e di provare l'impotenza radicale di questi sistemi, e per contro il necessario concorso dell'idealismo all'accertamento delle leggi fondamentali del vero e del sapere.

Con un umorismo che conferisce alla polemica un carattere di vivacità arguta, senza uscire dalla misura, e rompere l'uniformità grave del ragionamento cattedratico, lo Spaventa dirige contro il doppio dommatismo empirico e teologico colpi vittoriosi. La sua potenza dialettica si concentra principalmente su due punti: e cioè sulla teoria dell'esperienza e sull'unità del vero, fondata

sui caratteri universali della sua essenza. La luce che sparge sull'una pone in chiaro gli errori palesi o latenti delle scuole filosofiche che falsano il concetto del *dato*, della sensazione, della rappresentazione, della percezione, della coscienza, e negano o non riconoscono, secondo la giusta misura, la parte che in tutti questi elementi dell'esperienza, nei loro nessi, e nella sintesi organica che li unifica e ne costituisce il significato per la conoscenza, appartiene all'attività originaria dello spirito e costituisce la base inconcussa sulla quale la psicologia e la metafisica innalzano il sistema filosofico. Gli studi che consacra alla seconda, benchè di un carattere più speculativo e apparentemente lontano dal problema dell'esperienza, possono per altro riguardarsi come il complemento di una medesima dottrina di cui l'esperienza è la prima parte e il concetto del sapere divino è l'ultima. La teoria della cognizione insomma, è il centro nel quale la mente dello Spaventa ha puntato la sua leva.

I.

Fermiamo la nostra attenzione innanzi tutto sul primo di questi argomenti, cioè sull'esperienza. Poichè su di esso, circa il risultato a cui è pervenuto lo Spaventa, il nostro accordo con lui è completo. Il valore innegabile della critica di Kant, così crediamo anche noi, consiste nell'aver dimostrato l'esistenza di condizioni preliminari, immanenti dell'esperienza, ossia attività e leggi proprie dello spirito senza delle quali l'esperienza non è possibile come cognizione comune, e

molto meno può nascere come cognizione scientifica. Una filosofia volgare ci rappresenta la cognizione empirica, come l'apparizione dell'oggetto al soggetto, coll'ingenuo supposto che l'oggetto esista in quanto tale, e possa qualificarsi con tal nome e natura, senza che a legittimarne il significato e l'appropriazione sia necessario di considerare la relazione che la cosa ha con noi nei vari momenti del processo conoscitivo. Questa ingenuità imperdonabile dopo il rivolgimento mètodico operato dal Kant nella posizione e condotta del problema della cognizione, è generalmente il peccato capitale di tutte le scuole empiriche. I filosofi di queste scuole non s'accorgono che i vocaboli di cui si servono per porre alla loro maniera il problema, per determinarne i dati e conseguirne la soluzione sono gravidi di nozioni che i fatti esterni da cui eglino pretendono di muovere, non contengono, o meglio, che contengono perchè vi sono state introdotte dallo spirito, e che quindi l'esterno, il sensibile puro non può in nessuna manieria spiegare, mentre esse sono all'incontro la vera chiave della spiegazione. Per cotesti filosofi è pel loro dommatismo, ogni condizione interna dell'esperienza, ogni energia originaria e legge immanente puzza, a così di dire, di vecchiume e di scolastico pregiudizio, mentre non s'avvedono dei sofismi e delle contraddizioni che commettono, pretendendo di spiegare la cognizione con la semplice addizione dei fatti meccanici, senza l'influsso prevalente di quel processo interiore, tolto il quale, e il dato, e la sensazione, e la rappresentazione, e la coscienza, e l'esperienza infine non sono possibili e non hanno significati. Il dato richiede

la coscienza, ossia qualcuno per chi esista come dato; il primo di questi due termini implica l'altro, senza dire che ciò che volgarmente suol chiamarsi dato non è l'elemento primitivo, ma un composto da cui risulta l'oggetto e in cui interviene la sintesi delle sensazioni. La sensazione stessa suppone la coscienza, sia pure in grado infimo. Anche lo Spaventa fa giustizia delle sensazioni inconscie, di queste entità mitologiche a cui per essere vere sensazioni manca la relazione intrinseca e inseparabile col soggetto sensiente. La rappresentazione non esiste senza il rappresentante e cioè senza l'attività interna del soggetto che si appropria, elaborandole, le modificazioni provate. Anche lo Spaventa non è così sistematicamente opposto ai pronunciati della filosofia scolastica, da non conformarvisi quando son veri, e ammette che un'azione è ricevuta secondo il modo e la natura del ricevente. L'azione fisica ossia lo stimolo, l'onda nervosa, questi ed altri vocaboli relativi ai fatti che precedono o accompagnano la cognizione, si riferiscono alle sue condizioni esterne, ma lasciano intatta l'essenza del problema, di quello cioè della forma propria del sentire e del conoscere, ossia dell'elemento che Kant chiamò anche trascendentale e che interviene tanto nella posizione del primitivo giudizio, in quello cioè che dice: *la cosa è*, quanto in quello che vi aggiunge il *perchè è*. Tanto la posizione del fatto, quanto la sua motivazione implicano la presenza e l'azione dapprima inconsapevoli e latenti, poi consapevoli e palesi delle nozioni, o meglio, degli elementi nozionali dell'essere e della causa nella natura del conoscente, come

nell'esercizio e sviluppo della funzione conoscitiva. E per fermo, quegli stessi filosofi empirici, che preludendo nella critica della conoscenza alle indagini dei moderni, ammisero la grandissima differenza che passa tra le sensazioni e gli stimoli o condizioni fisiche di esse, fra la cosa inquanto apparisce al senso, e *la cosa in sè* ossia l'oggetto, come avrebbero potuto scoprirlo, come anzi avrebbero potuto moversi a ricercarlo senza le idee di causa e di essere, senza che la realtà rispondente a questa doppia idealità, operasse come legge della funzione psichica e dominasse le sensazioni. Con tutta ragione, secondo noi, aderendo al risultato definitivo di un esame critico tante volte ripetuto, lo Spaventa riconosce nella filosofia di Hume il vantaggio di avere mostrato fino all'evidenza l'impossibilità di cavare dai sensi le idee di potenza, di attività, di produzione, di causa. Tale negazione che pel filosofo inglese fu una ragione di arrestarsi allo scetticismo, non fu una perdita, ma un acquisto, portando il Kant a scoprire nello spirito la fonte di queste nozioni direttive, e a così dire organatrici della conoscenza e degli oggetti dell'esperienza.

Lasciamo ora da un lato la questione se il Kant nello scoprire questa fonte abbia condotto l'indagine in modo da comprendere e conciliare, nei risultati ottenuti, la parte che in una soluzione completa spetta all'elemento *psicologico* propriamente detto, con quella che appartiene all'elemento *gnoseologico*; in altri termini prescindiamo dalla questione del metodo e della compitezza della soluzione; certo è che le aggiunte e le modificazioni che alla dottrina del Kant si potrebbero fare, e

secondo noi, si debbono, non valgono a cancellare il merito di lui nella filosofia, quello cioè di avere ristabilito l'ufficio e il valore proprio del pensiero.

Lo Spaventa non si arresta al Kant, ma non lo interpreta e non lo giudica nemmeno con la scarsa e parziale misura che altri Hegheliani applicarono alla sua dottrina. Egli ne riprende per suo conto l'esame e vi si profonda con grande sforzo d'intelligenza, collegandone la dottrina con l'idealismo di Hegel, pel quale è un momento preparatorio e necessario. È egli riuscito a dimostrare l'identità del pensiero coll'essere, tesi fondamentale hegheliana, alla quale non ostante gli atteggiamenti varii della polemica, e l'indipendenza delle proprie indagini, egli è rimasto fedele come ce lo mostra questa pubblicazione postuma? Rispondere a questa domanda vuol dire determinare la parte da lui sostenuta nella storia dell'heghelianismo, implica una risposta a quest'altra domanda più particolare: che valore ha la soluzione data da lui, e generalmente dalla scuola hegheliana, al problema della natura del vero, ossia della relazione del pensiero coll'essere.

II.

Constatiamo prima di tutto la posizione presa dallo Spaventa in faccia a quattro dottrine principali relativamente al problema del *vero* e sua natura, il che vuol dire anche relativamente a quello della conoscenza da cui l'altro è inseparabile. Come tutti i pensatori che si consacrano ad una ricerca, qualunque ne sia l'ar-

gomento, egli nell'idea stessa della ricerca determinata a cui si applica, attinge quella dello scopo e dei mezzi, e l'uno e gli altri gli sono suggeriti dai difetti che scorge nelle filosofie di Kant, di Herbart e di Spencer e nel darwinismo principalmente, in ragione della opposizione loro al metodo e alla sostanza della filosofia hegheliana, che più di ogni altra ha formato la sua mente. Ora tre aspetti segnatamente si possono rilevare nel processo metodico dell'heghelianismo, i quali, indipendentemente dai suoi particolari e dalle sue minute applicazioni, ne rivelano l'importanza speculativa, e cioè in primo luogo il proposito di non ammettere alcun presupposto nella soluzione del problema della conoscenza, mediante un'indagine che retrocedendo fino alle ultime ragioni del pensiero, le ricolleghi con ordine deduttivo al suo stato presente e faccia che il pensiero stesso penetri nel suo essere, e in tutto ciò che egli mette di proprio nei suoi oggetti, divenuti in questa guisa sue fatture. In secondo luogo, e per conseguenza, vi apparisce l'intendimento di liberare la mente dalla illusione di poter concepire una realtà, a cui essa stessa, la mente, sia estranea, in altri termini un reale senza ideale, l'essere senza il pensiero; possibilità che dividerebbe l'universo in due parti, l'una intrinsecamente unita alla mentalità, anzi immedesimata con essa, l'altra diversa da essa e fuori di essa; quindi pure il dualismo inevitabile fra il soggetto e l'oggetto, e come conseguenza anche fra il sapere e l'essere, il mondo e Dio. L'unità suprema a cui aspira la filosofia, l'ordinamento sistematico delle cognizioni, e rispettivamente dell'essere

implicano adunque, in ragion di metodo, che si rinunci, a muovere la ricerca filosofica dalla supposta separazione dell'essere e del pensiero. Si deve invece verificare il nesso che fra l'uno e l'altro preesiste nella conoscenza, e che si tratta di determinare e chiarire.

Alla esclusione del predetto pregiudizio da un lato, e alla necessità di verificare il nesso sumentovato dall'altro, corrisponde nella sostanza del metodo heghegliano, un'altra massima direttiva, che concepita anche essa dapprima come norma presunta della ricerca al pari delle precedenti, si giustifica poi anch'essa con lo sviluppo della speculazione fisolofica, ed è: che nessuna nozione, nessun momento del pensiero, e correlativamente nessuna parte e modo del reale sono isolati, che la relazione è la legge universale, che il reale non è lo irrelativo e che per conseguenza si debbono in ragion di metodo, respingere le dottrine che escludono l'unità sintetica o sintesi originaria del pensiero e dell'essere come delle parti loro. Ciò che l'Hegel chiama la *riflessione* dell'*essere*, e il Gioberti la *relazione assoluta*, qualora si consideri nella sua universalità, ovvero nella unità del tutto, è dunque, l'Assoluto stesso.

Alla regola precedente si può unire, come appendice, la massima della necessaria relazione dei contrarii, ossia l'indagine dei nessi che uniscono gli opposti e li rendono partecipi di una identica natura nella unità del concetto dell'essere, quindi una norma non meno importante per la costituzione del sistema, e cioè la deduzione degli opposti dall'uno e di nuovo la reciproca riduzione loro all'unità ; lavoro che ripetendosi sulle sintesi

mentali e reali, e sugli elementi loro, in guisa da comprendere le minori e più astratte nelle maggiori e più concrete, consiste essenzialmente a ricercare e ritrovare sempre mai nelle parti e nel tutto l'unità del molteplice, e la molteplicità dell'uno, per guisa che la legge del pensiero sia pur anco quella dell'essere, e il moto a doppio aspetto della conoscenza e della natura apparisca un lavoro di determinazione e trasformazione ascendente verso la meta finale di una compenetrazione del pensiero coll'essere giunto nel sapere assoluto al compimento del suo processo.

In alcuni di questi pronunciati il lettore ravviserà senza dubbio i canoni di una dialettica che non è soltanto hegheliana, ma platonica e comune all'andamento del pensiero dei grandi filosofi di tutti i tempi.

Cio premesso si comprende quindi che lo Spaventa rimproveri al filosofo critico, ossia alla scuola di Kant, di spezzare l'assoluto, in assoluto naturale dialettico e religioso, di non vedere che non sono tre entità separate ma una sola; di non avere il concetto dell'assoluto metodologico inseparabile dall'andamento del pensiero in quanto esso è guidato da questa presunta e dimostrabile unità; s'intende ugualmente che egli non potesse accogliere la tesi dell'*Assoluto inconoscibile* stabilita dallo Spencer nei suoi *Primi principii*, come oggetto inaccessibile della intelligenza, base della religione e della fede, e fonte dei loro misteri. L'esistenza in noi della nozione, anzi, secondo l'espressione dello Spencer, della coscienza di un Assoluto inconoscibile, è tutto ciò che si può immaginare di più contrario alla unione del pen-

siero e dell'essere, la conoscenza dell'inconoscibile è una contraddizione in termini. L'agnosticismo dello Spencer, il cui preteso assoluto abbraccia nel suo impenetrabile mistero tutti gli aspetti della cosa in sè, il psicologico, il cosmologico, il teologico, doveva necessariamente esser fatto segno alla critica arguta e penetrante dello Spaventa, e i colpi che il filosofo napoletano gli ha diretti basterebbero certamente ad atterrarlo, se già questa parte troppo debole dell'opera del filosofo inglese non avesse ricevuto da ogni lato mortali ferite. Neppure fa maraviglia se lo Spaventa respinge il concetto di *posizione assoluta* nel quale lo Herbart converte quello dell'*essere*, frantumando in una moltitudine di elementi rigidi individuali, senza legame necessario, la realtà universale. Una tale ontologia, in cui l'essere si pone davanti al pensiero, senza radicale unione con esso, non poteva accordarsi col concetto sumentovato dell'assoluto considerato come relazione e unità insieme, come relazione assoluta. Nè finalmente poteva meglio piacergli senza riserva l'evoluzionismo darwiniano; il quale, se coll'idea indeterminata di un moto evolutivo della realtà vivente, e quindi della apparizione successiva delle flore e delle faune, spiega la genesi delle cose mediante una trasformazione, fonda per altro questa spiegazione unicamente sopra fatti esteriori e dati empirici senza legame necessario colla interiorità dell'essere e col fine di questo moto trasfomatore della vita. Le leggi stabilite dal Darwin e formolate nella lotta per l'esistenza, nella prevalenza degli individui più forti nella abitudine trasmessa e consolidata dall'eredità, nell'adattamento all'ambiente, nell'influsso di questo, per ispiegare la sele-

zione naturale e quindi la trasformazione, sono insufficienti a fornire una vera teoria filosofica, la quale può solo imbasarsi in un pensiero che scopra la razionalità dei fatti nelle relazioni di forza, di causa, di fine, a cui quelle leggi sono subordinate e le colleghi coll'ordine universale del sapere e dell'essere.

III.

Nel libro postumo, dal quale attingiamo l'ultimo pensiero dello Spaventa, abbiamo dunque la prova che egli è rimasto fedele alla sostanza della dottrina hegheliana, e che non ha punto cambiato di fede filosofica, come si era potuto credere sopra incerte e incomplete testimonianze di scritti nei quali egli ha potuto riconoscere l'importanza del movimento filosofico della scuola sperimentale, o richiamare le menti allo studio della critica di Kant, senza disconoscerne gli errori o gli indirizzi parziali. La pretensione di spiegare l'universo colle formole astratte e vuote, col passaggio dall'*indistinto* al *distinto* o dall'omogeneo all'eterogeneo ovvero d'integrazione e disintegrazione, non ha cessato di eccitare i suoi frizzi contro coloro che le scambiano con una filosofia della natura, e il Kantismo del quale ha contribuito a rinnovare lo studio, non è mai stato per lui il confine insuperabile della speculazione. L'esistenza problematica della cosa in sè, e l'opposizione fra il fenomeno e il noumeno, sono state da lui giudicate come limiti arbitrarii del pensiero. Su questi punti egli

non ha esitato o cambiato di parere. Lo spirito dell'heghelianismo che egli si era appropriato, e col quale, giova riconoscerlo, in questo e in qualche altro lavoro, ne ha dominato le formole astruse o sofistiche, lo ha persuaso della importanza di una Metafisica, che guidata dal filo dialettico delle relazioni ideali dei fatti in tutte le sfere del reale, non separi, ma congiunga, come lo sono nella esistenza concreta, gli opposti, distinguendo e unendo soggetto e oggetto, spirito e corpo, fenomeno e sostanza, ideale e reale, relativo e assoluto. Ma quale è finalmente il risultato da lui conseguito nel determinare il valore della conoscenza umana, quale è l'ultima parola della sua interpretazione dell'heghelianismo a rispetto dell'idea del vero? in altri termini quale è la relazione fra il pensiero e l'essere?

L'uomo è egli capace di pareggiare col pensiero l'essere, di adeguare il pensiero alle essenze delle cose; può egli conseguire il pensiero assoluto, l'assoluto sapere?

Lo Spaventa lo crede, ed è persuaso di averlo dimostrato. Noi siamo su questo punto capitale dissenzienti da lui, e soggiungiamo, dall'heghelianismo; ma appunto perchè si tratta di una questione della massima importanza, dobbiamo dare alla nostra critica una certa estensione. E prima di tutto, non diciamo cosa nuova, notando gli equivoci e le formole amfibologiche, colle quali i più dotti hegheliani e commentatori di Hegel si esprimono, allorchè si tratta della assolutezza del sapere. Poichè da un lato essi riconoscono le forme im-

perfette della conoscenza, e lo stesso Hegel, nella logica, avverte la impossibilità di agguagliare perfettamente le formole del linguaggio, da cui per altro il pensiero non può esimersi, alle idee. E da un altro lato essi pretendono che quelle forme, dalle quali, per processo dialettico, la mente ascende all'assoluto pensiero, non la impediscono di conseguirlo secondo tutta la sua possibile intensità e senza difetto alcuno; il che viene a dire che le suddette forme inseparabili dalla realtà umana sono superabili, e benchè necessarie, come parti del processo, sono senza influsso sul risultato supremo, che è dato alla ragione scientifica di conseguire, o in altri termini viene a dire che non possono in alcun modo restringere il valor della formola della identità del pensiero coll'essere: identità che non si verifica alla fine, se non alla condizione di esistere anche al principio, che si riconosce come finale e come radicale tutto insieme. Ora qui noi dobbiamo prima di tutto ritornare sulla vertenza che il nostro filosofo, al pari dei pensatori suoi maestri, ha posto la idea fondamentale del sistema, ossia quella dell'identità radicale del pensiero coll'essere, con una *anticipazione*. Nè di ciò si può far colpa a nessun autore di sistema o pensatore che ne rinnovi la genesi, imperocchè un sistema, al pari di una grande teoria scientifica, comincia da un'idea che si pone come scopo, non si determina se non atteggiandosi a mezzo per raggiungerlo, e finalmente non si verifica che colla coerenza del risultato, ossia coi fatti e col sapere particolare. Ma appunto in questa verificazione e non altrove, si deve ricercare la riprova dell'idea fondamentale, del suo

processo e sviluppo; così e non altrimenti procede la ragione nel fare e disfare le sintesi dei fatti cosmici; così e non altrimenti essa deve procedere nell'accettare o abbandonare la sintesi delle sintesi, ossia il sistema filosofico. Imperocchè per quanto sia profonda la coscienza che la ragione può avere del suo valore mediante la filosofia, e superi la conoscenza dello scienziato, non-filosofo circa le leggi fondamentali del pensiero, la differenza non può avere altro vantaggio pel filosofo, se non di meglio conoscere le forze organiche dell'intelligenza, ossia ciò che Aristotele e Kant chiamano la forma e distinguono dalla materia e contenuto del conoscere. L'ultima parola circa la determinazione del concetto, anzi circa il suo carattere positivo o chimerico, rimane sempre alla esperienza, e cioè all'analisi dei fatti, alla riduzione di essi agli ultimi elementi, alla ricostruzione del relativo complesso, che le leggi logiche e le legittime anticipazioni del pensiero dirigono, coordinano e riordinano, ma di cui non possono fornirci a priori i materiali. Senza le indicazioni della osservazione sensibile il pensiero sarebbe impotente a collocarsi nel punto di vista soprasensibile, a trasformare in un ordine necessario di cause e di effetti i fenomeni presentati e le relazioni rispettive di tempo e di spazio. La importanza dei principii di identità, di contraddizione, di causalità, e quella delle idee di qualità, di quantità, e generalmente di tutte le categorie, il cui tessuto costituisce la dialettica, è senza dubbio grandissima. Senza queste forme ideali o determinazioni originarie del pensiero, non è possibile la produzione e lo sviluppo

dei concetti, nè quindi dei giudizii e dei ragionamenti e il loro ampliarsi e concatenarsi nelle scienze e nella filosofia. Oltre al non poter muovere un passo senza di esse, la mente attinge di continuo la riprova della loro inerenza alla sua funzione, nonchè del loro valore nel risultato che esse le procurano e di cui i sensi fanno testimonianza. Se non ci fosse una forma di pura esperienza, una semplice percezione sensibile, che non essendo determinata da anticipazioni soggettive è nondimeno conoscenza, e merita tal nome; se la conoscenza fosse tutta determinata da anticipazioni ideali, e le stesse percezioni sensitive esistessero in virtù di quegli elementi intellettivi, coi quali poscia le completiamo, colleghiamo e spieghiamo, non solo non vi sarebbe più vera opposizione fra le due specie di conoscenza, ma la spiegazione filosofica del valore del conoscere avvolgendosi in un circolo, non sarebbe in alcun modo capace di fornirci la verificazione dell'idea mediante il nudo fatto, ossia la corrispondenza dell'ideale col reale; tutta la verità, tutta l'azione regolatrice spetterebbe a quello, e non a questo. Tale appunto è la presunzione dell'heghelianismo. Esso respinge qualunqne presupposto, e non si accorge di quello che commette contro l'analisi della conoscenza esagerando il principio del suo sistema.

Con formole che richiamano quelle di Aristotele e della Scolastica, il filosofo napoletano distingue nella conoscenza il *che è* dal *cosa è*, ossia il nudo fatto dal fatto unito alla condizione, ovvero anche classificato,

il *questo*, come egli pure s'esprime, l'*hic et nunc*, come direbbe uno scolastico, e chiama coscienza o percezione *indicativa*, questa prima e immediata maniera di conoscere, e l'atto suo, *indicazione* e *registrazione*; ma poi, il timore di arrestarsi alla opposizione del soggetto e dell'oggetto e di cadere nel dualismo, lo conduce a diminuire da una parte l'ingerenza dell'esterno, e accrescere talmente quella dell'interno nella funzione conoscitiva, che alla fine la seconda rimane sola, e tutto invadendo, ci riporta, con nostra meraviglia, alla posizione del Fichte, o almeno ce ne avvicina così che l'essere-pensiero di Hegel sembra ridiventare l'assoluto Io del suo predecessore. Imperocchè il suo seguace fra le censure che muove alla Metafisica diversa dalla sua, comprende questa: che essa ha il torto di non considerare il *fenomeno* come adeguato alla *essenza*, è per così dire, come la faccia trasparente della natura della cosa. Il quale rimprovero è coerente bensì alla tesi hegheliana dell'essere-pensiero, e quindi alla tesi conseguente di una fenomenalità, in cui il pensiero obbiettivo si esprime, ovvero in cui il pensiero subbiettivo si ritrova con perfetta e reciproca uguaglianza, ma che si ritorce contro l'autore, poichè l'osservazione scientifica confermata dalla psicologia stabilisce, in modo innegabile che nel fenomeno sensibile ridotto ai suoi elementi, esistono qualità irreducibili ai prodotti genuini della attività psichica, mentre da un altro lato la passività che nelle sensazioni accompagna le primitive e immediate apparenze dei sensi, che Aristotele chiama i sensibili propri, non solo conferma la parte che l'esterno sostiene

nella conoscenza sensitiva, ma dimostra l'impossibilità di agguagliarla a quella dell'interno, e di presentarne il risultato altrimenti che, come quello di un concorso di due fattori le cui differenze non escludono la partecipazione a un genere universale, ma non si risolvono nella identità. Questa sussistenza di caratteri differenziali irreducibili nella unità radicale dell'essere, spiega la opposizione del reale interno che può diventare pensiero, verso il reale esterno che non lo è e può rappresentarsi per conformazione ad esso. Ma questa conformazione non è tutta opera nostra. Le registrazioni della percezione, chiamata dallo Spaventa indicativa, abbracciano rapporti sensibili le cui serie e associazioni naturali costituiscono un materiale di rappresentazione già fornito di forma. Quella che vi aggiunge l'intelletto la compie, la innalza ma non ne crea nè i termini nè le relazioni elementari. Inoltre come questi termini costituiscono il puro sensibile, ben diverso dal processo del pensiero che lo elabora e lo trasforma colle sue integrazioni ideali, ne segue che la realtà cosmica si manifesti alla coscienza percipiente con *apparizioni* che sono le apparenze e non le rivelazioni trasparenti dell'interiorità sostanziale come è quella d'una energia cosciente.

IV.

Non è dunque senza limitazione radicale che avviene il commercio fra l'esterno e l'interno nella conoscenza. Per la natura refrattaria dei primi elementi

sensibili a convertirsi in elementi pensabili, per la stessa fenomenalità dell'estensione e del moto, termini fondamentali e obbiettivi di percezione, il valore del fenomeno non oltrepassa quello di *segno*, il suo essere è *parvenza* che dipende dal concorso di due fattori, o di due azioni irreducibili; l'intero mondo dei fenomeni è per la mente un mondo di simboli che essa registra, interpreta, integra colle sue funzioni e colle categorie e leggi del pensiero, ma di cui non può spiegarsi l'incancellabile divario dalla sua propria natura, se non ammettendo che la fonte della identità e delle differenze del reale, in altri termini l'unità categorica delle cose non sia il pensiero, ma un'attività primitiva, suscettiva di determinazioni che dirigono la conoscenza al pari delle formazioni intrinseche e delle apparizioni estrinseche della natura.

Dalle considerazioni precedenti risulta a chiare note che operando secondo le leggi categoriche del pensiero, che sono pur quelle della realtà esterna, in sè l'essenza delle cose non ci lascia conoscere che quel tanto che da noi s'incontra nella osservazione, nei segni e simboli sensibili. Quindi deriva una originaria relatività della conoscenza dell'universo, la quale non dipende soltanto dalla limitata estensione, ma anche dalla materia sua; poichè, per quanto valga il processo del pensiero per trasformarla e sublimarla, non può giungere a cancellare gli effetti immediati delconcorso della energia esteriore colla nostra, nè le forze a priori della mente bastano a cogliere l'unità di una essenza reale qualsiasi in guisa da anticipare le rivelazioni della espe-

rienza circa i suoi modi e fenomeni. La pretesa di ricavare a priori, da tale unità i contrari, e dalla sintesi di questi fare scaturire, per costruzione, la nuova entità specifica, da cui si possono trarre nuovi opposti e creare a priori la scienza assoluta è oramai riconosciuta per un ideale soprannaturale e impossibile alla condizione umana del pensiero. Il modo stesso con cui si formano le idee, ci dimostra che la verità contenuta nell'idealismo assoluto va ristretta così: vi sono delle leggi assolute dell'energia originaria e creativa che sono anche nel pensiero, che costituiscono la base del processo logico; ma questa assolutezza formale, fondamento universale del vero, non esclude la relatività della conoscenza che dipende dalle sue condizioni sensibili.

Questa relatività è per noi determinata dai cinque sensi, ma chi può dire di quante altre maniere possa essere? Se si consideri la più che verosimile diversità di organismi che probabilmente variano le condizioni degli esseri senzienti nella immensa moltitudine dei mondi nessun argomento a priori può allegarsi in favore della audace sentenza di Aristotele che non vi sono e non vi possono essere più che cinque sensi, benchè neppure si possa risolvere la questione posta da alcuni scolastici, se vi sieno sensi in numero infinito. In ogni modo, la relatività della conosceza penetra nella percezione per mezzo della sensazione, passa dalla percezione alla rappresentazione e il suo influsso non è estraneo ai limiti del concetto; imperocchè se è possibile una forma pura del pensiero, e si verifica effettivamente nella idea segregata dalla materia sensibile, non è men vero

che il tipo intelligibile si determina, mediante le suggestioni del senso e si compie, col compiersi di esse; nè il suo uso è guari possibile senza un continuo riferimento ai fenomeni pei quali è pensato.

Certo non potrà mai abbastanza rilevarsi l'importanza della funzione razionale colla quale la mente concepisce le cose in sè, ossia in modo universale e necessario, e, come ha detto lo Spinoza, « *sub specie aeternitatis* »; funzione che non è possibile se non astraendo dall'*hic et nunc* e ci manifesta nel pensiero una forza che non è interamente legata alle condizioni del tempo e dello spazio, ma esercitandosi in relazione con essi e col sensibile, partecipa simultaneamente ad una attività pura che in sè stessa è superiore a quelle due forme. Questo fondo immanente dell'attività pensatrice è il divino nel pensiero, è l'unità extratemporale ed extraspaziale dell'essere in cui la mente ravvisa la ragione ultima del processo del pensiero e il fondamento di tutte le sussistenze. Nessuno fra noi più dello Spaventa, salvo i suoi colleghi hegheliani, ha messo maggiormente in luce questa verità, nessuno più di lui ha insistito sulla unione dell'infinito col finito, dell'assoluto col relativo. L'unità del vero e l'essenza universale della inteligenza hanno trovato in lui un interprete competente e profondamente dialettico. Egli ci ha fatto toccare, a così dire, con mano, il fondamento necessario del valore della conoscenza e della unità sistematica del sapere. Uno dei capitoli più interessanti del libro postumo di cui ci occupiamo, risguarda precisamente questo punto dell'unità del vero e della intelligenza. Commentando una sentenza

di Galileo, circa la differenza fra l'intendere umano e il divino, tratta dalla distinzione, dell'intensivo e dell'estensivo, doppio rispetto, sotto il quale l'uno e l'altro possono considerarsi, egli dimostra appunto sulle orme del grande matematico, che la perfezione della conoscenza può essere comune all'uomo e a Dio e quindi l'intendere essere assoluto nell'uno e nell'altro, quando esso abbracci tutta la *intensione*, ossia tutte le note essenziali dell'oggetto, e come di tali conoscenze non si può rifiutare all'uomo il possesso, così non si può negare che a lui sia concesso in questo senso l'assoluto conoscere. Fin qui, non v'ha dubbio, l'analisi della conoscenza e la dialettica che ne congiunge le fasi e le ragioni appoggiano l'argomentazione dello Spaventa, ma una grave divergenza comincia, secondo noi, quando non contento di dimostrare che il valore della conoscenza, e quindi del sapere esige l'unità del vero, e che si dilegua nel supposto dualismo di una verità secondo Dio, e d'una verità secondo l'uomo, ossia nel dualismo di una doppia essenza dell'intendere dell'uno e dell'altro, egli innalza la unità dell'intelligenza al disopra di quella dell'essere. Forse considerando le sue espressioni potrà parere soltanto che per lui *essere* e *conoscere* si reciprocano, ma guardando bene al processo dialettico al quale egli se ne appella per la conclusione, ritroviamo veramente nel suo libro la formola hegheliana della essenza dell'essere riposta nel pensiero. Il pensiero vi è processo ed essere nello stesso tempo, è forma e materia di ogni sussistenza. Così, malgrado la chiarezza e la precisione di cui lo Spaventa sente profondamente il bisogno, e di cui egli si sforza di dar l'impronta al suo la-

voro, lo vediamo qui ricadere negli equivoci tanto rimproverati all'hegelianismo. Perchè l'evoluzione dell'essere non raggiunge la sua mèta sul nostro globo, che determinandosi nel conoscere in altri termini perchè l'essere non è pieno che nel conoscere, il conoscere diventa per lui inseparabile dall'essere, il conoscere è vero *essere* in guisa che tutti gli stadii anteriori del moto evolutivo che contengono in potenza e non in atto il conoscere, sono e non sono essere o piutosto non sai se tu debba dire se sono o non sono in sè qualcosa, e quindi se la natura ha un'esistenza propria, se la materia è la sede reale e consistente della forza, aspetto della forza essa stessa, riscontro statico della condizione dinamica dell'essere, in cui si sviluppa la vita, e poscia nasce il sentimento e raggia il pensiero.

V.

Due altri punti dobbiamo toccare per notare francamente la nostra divergenza dalle conclusioni a cui giunge lo Spaventa in questo libro e più generalmente dalla filosofia hegheliana, almeno da quella che si può riguardare come il ramo principale uscito dal suo stipite. Il primo risguarda la coscienza e la personalità umana, il secondo concerne la coscienza e la personalità divina. É manifesta la connessione, anzi la inseparabilità fra la dottrina della coscienza e quella della cognizione; imperocchè l'una è condizione dell'altra, ossia l'una è il lato subbiettivo di una funzione che d'altra parte si ri-

ferisce a fatti che ne sono gli obbietti interni o esterni; ma mentre tale intrinseca connessione non impedisce la distinzione richiesta dalla esistenza dell'uno e dell'altro aspetto di una medesima attività, la richiede il prevalere dell'uno sull'altro. Ora l'hegelianismo stringe talmente il nodo di questi due aspetti del conoscere da lasciar sussistere, nella sua maniera di esprimersi, soltanto la unità, e da occultarci la divergenza, e, a così dire, la biforcazione loro. Abbiamo già notato a proposito del fenomeno sensibile, nello scritto dello Spaventa sembra provenire tutto dal senziente e nulla dal sentito. Non meno ci corre l'obbligo di avvertirlo, trattandosi della personalità umana. Mentre l'essenza di questa riposa indubbiamente ed essenzialmente sulla coscienza e cioè sulla percezione che l'energia individuale interiore ha di sè stessa, l'hegelianismo unisce talmente questa percezione alla esistenza delle sue condizioni, che tale unione diventa identità. In questa guisa il concetto necessario di una relazione con un termine ultimo di cognizione si confonde con una percezione interiore, ossia colla coscienza di un modo del soggetto. Imperocchè la coscienza essendo un rapporto conoscitivo di identità, se si attribuisce alla coscienza la fonte diretta del rapporto anzidetto, ne segue la identità dei termini rispettivi. Ora tale è appunto il caso dell'essere infinito, di cui con linguaggio per lo meno amfibologico e confuso, l'heghelianismo attribuisce la presenza alla coscienza. Mentre il pensiero ha una percezione diretta dell'essere suo, che è un'attività subbiettiva cosciente o personale, e non trova nella sua realtà concreta altro che

il finito, la dialettica non gli permette di credersi isolato dall'infinito e di arrestare il ragionamento all'antitesi dei due termini estremi dell'esistenza. Egli concepisce l'uno come realtà immediata e l'altro come condizione mediata e ultima della sua esistenza. Il processo stesso dell'attività razionale che è reale e non astratto, gl'impone di affermare l'esistenza dell'infinito come condizione immanente della sua esistenza. Ma la mediatezza, con la quale questo ultimo termine del reale è raggiunto, ci attesta il modo con cui esso cade nella conoscenza. La coscienza è immediata e non mediata. Essa abbraccia il risultato di un ragionamento, e ciascuno per volta i membri di cui si compone, poichè nel presente soltanto e non nel passato o nel futuro si aggira la funzione sua. Essa si rende presente un momento alla volta del processo cogitativo e quindi delle cognizioni singolari e delle relazioni dei termini corrispettivi. L'immanenza adunque dell'infinito nei finiti, affermata dalla ragione nel suo processo dialettico, è una relazione ultima di cui un termine è un'attività pensante arrivata all'ultimo momento, e l'altro termine è affermato come condizione sua sostanziale, ma non percepita in questa guisa; noi abbiamo coscienza della ragione di affermare l'infinito, nonchè del concetto a cui mette capo il processo del pensiero; ragione e concetto che si unificano nel fondamento ultimo della conoscenza, e che reggendone, a così dire, tutta la catena, e quindi per essa l'ordine razionale degli atti umani, fonda nel principio teoretico il valore dell'ordine pratico, costituisce nella interiorità del soggetto cosciente e operante l'autonomia e quindi l'essenza della persona. Ma

tutte queste stupende illazioni che si ricavano dalla coscienza dei momenti singoli di un processo ascendente nell'ordine dei pensieri fino all'infinito, non ci permettono di convertir il concetto di questo in una percezione e quindi in un contenuto diretto della coscienza, non ci permettono infine di confòndere la sussistenza dell'infinito con quella del finito. Malgrado la immanenza necessaria dell'uno nell'altro, la distinzione rimane profonda incancellabile, e soltanto un'analisi superficiale dell'essere interiore e dei risultati dialettici che si possono ricavare, per astrazione, dalla posizione de' suoi elementi, può condurre a confondere l'essere comune, ossia l'energia pura, astratta dalle qualità particolari, che il Rosmini chiama anche *attività dell'essere* o *essenza dell'essere* o *essere iniziale e comunissimo*, con l'essere infinito sussistente il quale è infinita potenzialità ed insieme infinita attualità, unità di tutte le determinazioni possibili ed attuali, in cui si immedesimano il principio e il fine della produzione e del processo universale delle cose.

VI.

La coscienza di questo reale principio e fine del mondo, se noi l'avessimo, vorrebbe dire niente di meno che la coscienza di un'attività infinita. È dunque chiaro che non avendo noi nè dal di dentro nè dal di fuori la percezione di una tale attività, non possiamo dire di avere, mediante percezione alcuna, la conoscenza diretta della realtà divina, e che non meno sono da respingere le

formole gnoseologiche di intuizione o di intuito, che, secondo l'ontologismo, fanno dell'infinito reale, un obbietto immediato dell'intelletto; al quale, secondo il pronunciato di Kant, si appartiene soltanto il conoscere per concetti, mentre il conoscere per intuizione è opera del senso. Nè d'altra parte è accettabile la tesi dello Spencer, che cioè abbiamo coscienza di un infinito inconoscibile, poichè coscienza e nescienza sono incompatibili. Finalmente neppure si può ammettere, stando all'analisi degli elementi trascendentali del pensiero, che questa *idea-limite*, cioè la idea dell'infinito, benchè sia in certo senso l'unità di tutte le idee, corrisponda nella misura in cui è determinabile per noi, alla totale intensità della realtà divina, ossia alla pienezza dell'essere considerato come principio e fine del mondo, ossia come ragion sufficiente della totalità dei finiti. Imperocchè noi non possiamo determinare questa unità assoluta, se non mediante una dialettica, che ha per punto di partenza il finito, e cioè le sue rivelazioni le quali variano e crescono coll'esperienza e col movimento stesso delle cose in cui siamo avvolti. Il processo dialettico del mondo che abbraccia nella catena delle categorie tutte le determinazioni particolari degli enti, domina certamente il finito e rivela la direzione d'una causa unificatrice nella sterminata estensione del tutto. Questo processo che parte dall'unità suprema e vi ritorna, è divino, e la mente umana pensandolo, pensa il divino nel mondo, ma esso non è tutta la realtà di Dio, cioè la reale unità di potenza e di atto, ossia di produttività a cui la mente umana è condotta dal concetto di tale processo; i suoi

effetti si espandono indefinitamente nell'estensione del mondo fenomenico, ma la infinità vera, l'infinita attività che è il principio del processo è interiore, è infinità intensiva e non estensiva, di energia e non di dimensione, esiste in sè e non si risolve nella moltitudine degli elementi cosmici che collega e spinge alla meta. In tale guisa, e non altrimenti, l'idea della realtà infinita è possibile logicamente, ossia non è contraddittoria, in tal modo soltanto la sua unità può concepirsi come distinta e indivisa dall'indefinito moltiplicarsi del finito. Cosi finalmente diventano compatibili la intellegibilità e l'incomprensibilità divina (1) e non meno l'immanenza e la trascendenza di Dio. In quanto a noi non possiamo separare il finito dall'infinito, il relativo dall'assoluto; Dio è per noi il supremo intelligibile non solo, ma la causa immanente del mondo, del quale si può dire che è in lui come nel suo eterno principio, mentre l'azione del principio può dirsi non meno legittimamente penetrare e internarsi nell'effetto suo.

Da quanto precede parci risultare chiaramente che l'immanenza divina non significa per nulla identità di Dio col mondo, ossia Panteismo, poichè essa non significa punto sostituzione della attività sintetica assoluta, alle energie sintetiche relative dell'universo, ossia sostituzione di una sostanza unica ed universale alle sostanze particolari.

Ma non solo la personalità umana e la sostanzialità degli enti tutti ci paiono risultare illese dal concetto

(1) Vedi *La Filosofia delle scuole italiane*, An. 1872. *Sulle attinenze della Religione e della Filosofia e sulla Incomprensibilità divina. Lettera al Conte Mamiani.*

ben circoscritto della immanenza divina e del processo dialettico che vi si collega, mediante il dinamismo e la relazione che esso stabilisce fra il pensiero e l'essere, ma anche la personalità stessa di Dio ne risulta possibile e necessaria. Imperocchè la soluzione data da questo sistema al problema fondamentale della natura dell'essere è questa: vi sono nell'essere due aspetti inseparabili, il reale e l'ideale, l'idea e la sussistenza, il processo con le sue leggi e l'energia. L'uno non è senza l'altro, ma l'uno non si agguaglia perfettamente con l'altro nel nostro modo di conoscere. Noi ricaviamo l'idea dalla realtà interna od esterna, ove opera e si manifesta operante, ma nell'operazione stessa, nell'atto si annida il segno proprio del reale, la radice della sussistenza in guisa da essere questa la ragion della vita di quella e da non permetterci di capovolgere il rapporto, traendo il reale dall'ideale. Un di là rimane nel reale dipendente dalla relatività della conoscenza, ossia da quella parte di essa che è improntata di tale carattere, e che tanto posto occupa nella costruzione di tutto l'edificio conoscitivo. Tale essendo la condizione del reale per rispetto alla mente umana e da essa mente medesima affermato e riconosciuto in virtù di leggi che sono sue e del Tutto, ne risulta essere più che possibile anzi necessario l'ammettere colla energia della causa immanente del mondo, una interiorità che non si palesa e non può palesarsi direttamente in quella idea dell'essere infinito, a cui la mente è condotta dalla dialettica. Questa interiorità è dessa cosciente?

Dalla risposta affermativa o negativa a tale questione,

dipende il carattere finale metafisico del sistema filosofico, e cioè che esso sia teistico ovvero un panteismo naturalistico.

Ma questo problema della coscienza divina è troppo grave perchè noi ce ne sbrighiamo in poche linee di conclusione a questo articolo. Le ragioni alle quali si appoggia il nostro modo di vedere opposto su questo punto all'heghelianismo, o almeno a quella che si risguarda come la più genuina interpretazione del pensiero di Hegel, richiedono considerazioni di ordine psicologico, ontologico e cosmologico, a cui troppo è insufficente lo spazio di cui possiamo disporre. Ce ne occuperemo in altra occasione.

LUIGI FERRI.

Le nozioni del Diritto e dello Stato nella civiltà e nella filosofia dei Greci prima di Socrate [1]

I greci furono i primi nella antichità che fecero gli uomini come tali oggetto di scientifica ricerca. Essi introdussero per i primi nella storia il principio subbiettivo; ed intesero gli uomini nella vivente società: gli uomini, cioè, del dovere e gli uomini dell'operare nel mondo reale, in una parola gli uomini etici. A questo popolo privilegiato, noi andiamo debitori di avere fissato i principii della conoscenza della società e dei popoli intimamente connessa colla storia; e di avere così creato

(1) Le opere delle quali mi sono valso in questo lavoro sono: Zeller Ed. Die philosophie der Griechen, Tübingen 1869. — Ueberweg Fr. Grundriss der Geschichte der Philosophie (das Alterthum), Berlin 1880. — Brandis C. Handbuch der Geschichte der Griechisch-Römischen Philosophie. — Bertini G. M. La Filosofia greca prina di Socrate, Torino 1869. — Hermann K. Fr. Culturgeschichte der Griechen und Römer, Göttingen 1857 — Hermann. K. Fr. Lehrbuch der griechischen Antiquitäten, Heidelbeg 1858. — Wachsmuth W. Hellenische Alterthumskunde aus dem Gesichtspunkte des Staats, Halle 1846. — Hildenbrand K. Geschichte und System der Rechts und Staats Philosophie, Leipzig 1860. — Köstlin K. Geschichte der Ethik, Tübingen 1887. — Schmidt L. Die Ethik der alten Griechen, Jena 1882. — Bernhardy G. Grundriss der Griechischen Litteratur, Halle 1861. — Laurent Fr. Histoire du Droit des Gens et des Rélations internationales, Tom. II., Paris 1880. — Denis J. Histoire des Théories et des idées morales dans l'antiquité, Paris 1879. — Janet P. Histoire de la Philosophie morale et politique dans l'antiquité et les temps modernes, Paris 1858.

una filosofia del Diritto e della Società che ha servito di fondamento a tutta la successiva scienza politica e sociale.

Sebbene la filosofia del Diritto, e della Società dei greci non debba la sua origine che a se stessa ed alla riflessione, pure non si può essa studiare isolatamente ed a parte, per così dire, da tutto il complesso degli elementi che concorsero alla formazione della vita reale di questo popolo che ci presenta i primi esempî di libertà ed i primi esperimenti di regime democratico [1]. La filosofia del Diritto e della Società dei greci fu l'opera dello spirito greco, ed in questo noi dobbiamo cercare gli elementi di essa. Questa filosofia infatti non sorse fino dal primo principio della vita spirituale di questo popolo, ma dopo che invece esso ebbe percorso una grande parte, anzi la più grande parte del suo sviluppamento. I grandi problemi sul fondamento del diritto, del dovere, della sovranità formarono per i greci oggetto di scientifica riflessione e di studio solamente in quello splendido periodo della loro filosofia che si svolse nel tempo del più grande movimento politico della vita greca; al tempo cioè dei suoi fatti immortali, delle sue più perfette opere d'arte; che coincide in una parola col più rilevante momento della vita nazionale e con questa si spegne.

Tutta la filosofia etica e politica dei greci non ha mai smentito, non ostante i grandi cambiamenti della loro vita politica, il suo carattere e la sua origine nazionale. Essa fu sempre la espressione della coscienza etica del suo popolo. Il patrio costume fu ciò che in essa vi ebbe di più fermamente dato, ossia questo costume formò sempre la sostanza che il pensiero etico accettò e riconobbe. Ed anche quando questo pensiero tentò di essere riformatore o critico, pure il patrio costume rimase sempre la materia del pensiero ed il fondamento del sistema.

(1) Erskine May: *Democracy in Europe.* — London 1877, Chp. II, p. 41.

L'etica greca infatti sino ad Aristotele fu rigorosamente nazionale e strettamente unita alla politica, perchè sino ad Aristotele si dette Stato greco, e l'uomo così nella pratica come nella teoria fu un essere morale solo come cittadino. Solamente al tempo di Alessandro l'etica greca cessò di essere greca e divenne *cosmopolita* perchè allora, per la sostituzione del regno cosmopolitico del mondo allo Stato nazionale, l'individuo cessò di sentirsi anzi tutto un cittadino e di ritenere come suo più importante dovere essere politicamente attivo.

Prima pertanto di studiare la filosofia morale e politica dei greci nelle speculazioni dei loro sublimi filosofi, noi crediamo utile di ricercarne la sua origine in quelli stati reali della vita, nei quali in modo particolare si impresse l'individualità della nazione tanto nell'ordine dell'attività come nell'ordine del pensiero. Tre cose pertanto dobbiamo qui anzi tutto ricercare e cioè:

1° ciò che è dovuto alla natura umana;

2° ciò che è dovuto alla tradizione anteriore;

3° ciò che infine è il risultato delle circostanze fisiche, in cui si trovò il popolo greco.

Le nozioni di Diritto e di Stato non si affacciarono per la prima volta alla coscienza dell'umanità col popolo greco; nei codici sacri dell'antico Oriente, noi troviamo, non v'ha dubbio, dei precetti ammirabili che ci attestano che tali popoli non ignorarono in modo assoluto il fare ed i doveri della vita. Nessun popolo però prima del greco riuscì mai a concepire la società come l'unità dei concetti di Diritto e di Stato; nè osò guardare in faccia e giudicare liberamente i principî che lo governavano. Questo fatto si spiega facilmente quando si pensa

che le forze spirituali, che sono appunto quelle che aprono la via alle più grandi libertà, hanno bisogno esse stesse di godere di un certo grado di libertà prima che possano riuscire a rimuovere non solo gli impedimenti naturali od involontari, come gli artificiali; ma a produrre ancora quei più perfetti stati di socialità che formano la brama costante dello spirito umano.

Nei primordi della vita della umanità i popoli vivevano in uno stato di servitù e di schiacciante oppressione politica e religiosa. L'umanità infatti per gli antichi indiani era un composto di caste sovrapposte le une alle altre. I bramini, sacerdoti, debbono comandare ai guerrieri, questi agli agricoltori ed ai lavoratori; i quali alla loro volta comandavano sulle persone di infimo grado. Questa teoria della società umana, composta di quattro caste di individui, di privilegi, di leggi, di ufficî affatto differenti, rendeva impossibile il progresso, perchè ogni casta non poteva uscire dal suo ordine. Il legislatore condannava infatti la fusione delle caste come il più grande dei delitti; e relegava al grado disprezzato dei paria i nati da questa confusione. Una tale organizzazione della vita dello Stato orientale ha la sua ragione d'essere nella coscienza religiosa di quei popoli, ossia in quella speciale maniera nella quale nella loro interiorità si sentivano e si concepivano. Ora secondo la religiosa coscienza dell'antico Oriente, come, per citare un esempio, nella civiltà indiana, universo, leggi morali, ordine sociale tutto in una parola deriva dalla potenza e bontà Divina. L'Ente assoluto è ciò che solo realmente esiste, e tutti gli altri esseri non sono che pure apparenze, pure forme di questo Ente assoluto, che dopo avere esistito da sè solo, volle esistere nelle forme proprie degli esseri di numero infinito. Per gli indiani dunque il mondo non è che una immensa gerarchia di emanazioni discendenti dalla sommità dell'essere

sino alla inesplicabile profondità del nulla. In una sì fatta religiosa coscienza, l'individuo tanto nel suo sapere, come nel suo volere, era esclusivamente determinato da una autorità oggettiva e questo fatto si doveva naturalmente riflettere nella vita di Stato, poichè questa non è che l'esterna realizzazione della vita spirituale del popolo. Così si spiega come i concetti del diritto, della moralità e della religione si confondessero nell'antico Oriente fra loro: e come nelle caste e per le caste venisse incondizionatamente dato ad ognuno il suo diritto, la sua morale, la sua religione: e questi concetti si riferivano al genere, mentre la persona o l'individuo, come tale, o fu del tutto dimenticato o ben poco considerato. Si spiega lo stato di avvilimento di queste popolazioni e la loro natura di un carattere così eminentemente passivo da non sentire alcun impulso di libertà e di indipendenza tanto nella vita civile, come nella politica: mentre volentieri ed incondizionatamente si accomodavano agli oggettivi poteri della vita.

Nei primi momenti della vita politica di un popolo si concepisce come possa essere stata possibile una forma tale di Stato. Quando però nello svolgimento della vita della umanità si sono avverate tale condizioni, per le quali un popolo dallo stato della infanzia passa in quello della giovinezza, allora anche la sua coscienza deve assumere una nuova forma e da questa deve derivare per immediata necessità un cambiamento corrispondente nella forma dello Stato. Questo passaggio nella estrinsecazione della vita spirituale dell'umanità fu compiuto dalla Grecia.

Lo spirito greco infatti ebbe innanzi a sè un centro che è la natura, e studiò la natura nel suo proprio pensiero e nelle sue istituzioni, ed abbracciò tutti i grandi problemi con intera confidenza e con perfetta indipendenza. Dio, il mondo

fisico, il mondo morale nelle loro grandi linee furono l'oggetto delle sue ricerche e delle sue meditazioni. Lo spirito greco trattò la filosofia come scienza indipendente cui assegnò determinati confini e sprezzò i ceppi della teologia che fino allora avevano tenuto soggetta tutta la scienza. Ed in virtù della potenza del libero pensiero, che fu la sua più speciale caratteristica, lo spirito greco oltrepassa la coscienza del suo paese e del suo tempo, e produce e sviluppa nuovi germi, ed anticipa teoreticamente quelle formazioni che nei secoli successivi hanno poi avuto esistenza.

Prima per altro che presso i greci sorgessero uomini privilegiati che li sapessero condurre verso un più alto grado di formazione, si trovavano essi rispetto alla generale cultura quasi nella stessa condizione dagli altri popoli colti che li avevano preceduti; anzi presero da questi molti mezzi e materia di formazione. La Grecia prese dall'Oriente gli elementi della sua religione, della sua filosofia, delle sue arti, ma il genio greco impresse un carattere originale e tutto proprio a questi elementi forestieri della sua civiltà in modo che da essi trasse una religione, un'arte, una filosofia tutta propria (1). Anche la Grecia infatti ebbe la sua tradizione antica e sacra; la sua età divina ed eroica, il suo periodo patriarcale e sacerdotale ed in Grecia come dovunque la religione fu il principio di ogni civiltà, arte, scienza e morale. Nella remota civiltà ellenica si trovano traccie di una antica signoria sacerdotale e di una organizzazione per caste; Aristotele attribuisce a Minosse una divisione in classi che egli paragona a quelle degli egiziani (2). Il Wachsmuth (3) dà l'elenco di certe famiglie che

(1) Gans — Das Erbrecht. T. 1° p. 282.
(2) Arist. Polit. VII, 9, 1.
(3) Wachsmuth. Op. cit. T. II° § 138.

per privilegio ereditario esercitavano in Grecia le funzioni sacerdotali. Questo ordinamento però, che risentiva dell'origine orientale della civiltà ellenica, al tempo eroico, che comincia al 14° secolo av. Cr., non sussiste più in Grecia. Il sacerdozio è interamente subordinato allo Stato, e l'ordine civile assorbe completamente l'ordine religioso.

Questo cambiamento effettuato dal popolo greco nello svolgimento della vita spirituale della umanità, si spiega per le favorevoli circostanze esteriori in cui si trovò. Alle quali circostanze, principalmente va riferito quel prepotente sentimento della propria indipendenza e quello sforzo continuo che ebbero sempre i greci verso la propria libertà. Nessun paese fu infatti più della Grecia frastagliato da monti, da valli, da fiumi, onde ne veniva una meravigliosa vicenda di relazioni fisiche che escludevano ogni possibilità di politica fusione. Venti piccoli popoli vivevano su questo suolo così diviso in gruppi separati e con leggi particolari secondo il loro politico organismo, ed il grado della loro comunanza, nonostante le nazionali anfizionie, oracoli e giuochi non riuscirono mai a comporre in una unità, per la quale la totalità delle forze potesse esser centralizzata, come avvenne in Roma. Però dipendevano essi tra loro per un medesimo spirito, e questo spirito sviluppò in tutti i circoli della greca individualità la perfetta vita della natura. Da questo spirito infatti sono derivati i concetti più importanti, quali quello delle patria, del cittadino, dell'ordinamento economico, della esistenza individuale.

Mentre pertanto nella civiltà orientale l'uomo era assorbito nella natura esterna, poichè ove domina il sistema dell'Assoluto, l'individuo o la persona non esiste, e l'uomo non è che un modo della sostanza universale ; in Grecia invece di identificarsi colla natura se ne distacca. Lo spirito greco infatti

per la prima volta iniziò l'indipendenza della coscienza dalla relazione ad una autorità esterna, ed iniziò la relazione della coscienza a sè stessa. In Grecia per la prima volta l'uomo pervenne in una parola alla coscienza di sè, e quindi alla coscienza di una personalità o subbiettivo valore; e la tendenza dello spirituale svolgimento in questo popolo fu di acquistare il puro umano e di farlo manifesto nella religione, nell'arte, nei costumi. Il greco concepì le sue divinità come uomini, e tuttociò che oltrepassava l'umanità rimase per esso un mistero oscuro ed impenetrabile; e questo principio della *umanità* che in Grecia si era stabilito idealmente, ossia nella religiosa coscienza, doveva pure stabilirsi anche realmente, cioè nella veduta politica. In Grecia non poteva perciò darsi un diritto divino nel senso orientale, ma doveva qui manifestarsi il diritto umano, ossia il diritto nel senso proprio che trova la sua espressione nelle leggi particolari e non nelle leggi religiose; ed infatti il greco reclama a sè il diritto di fare la stessa legge; e con questo principio viene scosso l'ordinamento teocratico nelle sue stesse radici; e per conseguenza il dispotismo che aveva per suo unico fondamento questo ordinamento. Questa autonomia, che per gli orientali sarebbe stata una vera empietà, per i greci al contrario dobbiamo dire che l'avversione alla tirannide, proprietà del carattere nazionale greco, fu una necessaria conseguenza della religione greca; poichè come il fondo di questa era l'astratta ed immediata individualità dello spirito, così doveva trovare l'individuo in ciò un sentimento di sè tale, per cui doveva aborrire ogni principio di dominio, ed organizzò la società sul principio della libera individualità e della uguaglianza.

In Oriente è il volere divino che dà l'unità ai membri separati nel creato; in Grecia invece questa unità è creata

dall'uomo il quale la trova nello Stato. Lo Stato infatti non è altro per i greci che la riunione dei singoli membri la cui esistenza non è in alcun modo prodotta da una esteriore forza coattiva, ma dall'interno e perciò libero legame degli individui. Lo Stato per i greci è un Ente comune che non ha altro fine che realizzare una vita comune e libera nel patrio paese: un Ente comune i di cui cittadini dànno a se stessi e diritti e leggi; e per mezzo del quale provvedono alle loro faccende e le amministrano. Nella Grecia dunque per la prima volta l'umanità fece la sua prima apparizione nell'ordine politico non più nella persona di un despota nè nella onnipotenza divina, ma nel corpo stesso dei cittadini che costituiscono lo Stato, il quale perciò poteva solo esser formato dal volere comune di molti individui. Questo elemento subbiettivo che i greci per i primi introdussero nella vita di Stato non si manifestò però improvvisamente e fino dal primo principio del loro sviluppamento. La storia dello Stato greco si svolge invece in mezzo al contrasto dei due opposti principî della vita di Stato, l'oggettivo cioè ed il soggettivo che corrispondono ai due più caratteristici elementi del popolo greco, il dorico e l'ionico [1].

I dori sono un piccolo popolo del quale si potrebbe giustamente dire ciò che Tacito diceva dei longobardi: « paucitas nobilitas » che nelle montuose regioni della Doride per una serie di lotte e di emigrazioni si erano venuti apparecchiando a quella parte che essi erano destinati di avere nella storia della Grecia. Penetrati nella penisola vi recarono gli aviti ordinamenti della famiglia, del comune tenendosi sempre fermi con tenace costanza alle domestiche loro tradizioni, nella lingua, nei costumi e non si accomunarono mai colle stirpi degli a-

(1) FILOMUSI-GUELFI. La dottrina dello Stato nella antichità greca nei suoi rapporti coll'etica, pag. 6.

bitatori più antichi, ma impressero alla nuova patria l'impronta del loro genio [1] Il carattere del dorismo non sta nella esterna espansione, ma nella vita interna; la compattezza di questa fu abbastanza forte, se non per impedire affatto ogni varietà nelle forme paesane, certamente per limitare la pienezza dell'individualità.

In Sparta infatti l'individuo fu considerato come un membro del tutto, ed allo Stato interamente legato e sottordinato. La moralità di esso fu compresa nella sua relazione allo Stato; la potenza del tutto preponderava e richiedeva per sè l'attività di tutti; la vita, in una parola, in tutte le sue relazioni era collegata nel modo più stretto per la forza, unità, indipendenza e continuità dell'ordine della vita comune. Il sentimento del popolo fu qui l'incondizionata sottomissione di tutti gli sforzi individuali per appropriarsi, nel modo più distinto, la tradizionale stabilità nella vita comune nell'interno, e la sua rigida compattezza verso l'esterno; lo sconfinato abbandono e sacirficio di tutti per la patria; la comunità e pubblicità della vita nei suoi massimi circoli; la semplicità ed immutabilità del sentimento furono qualità che il nome dei dori resero onorato in tutta la Grecia, e l'opera della legislazione di Licurgo rendevano possibile. La legislazione di Licurgo porta nella sua parte predominante questo carattere etico, che appoggiandosi sulla viva obbedienza dei cittadini al costume ed usanze, non abbisognava di altri principii che servissero a mantenere nel miglior modo quella obbedienza e quei costumi: onde non deve esser considerata come una nuova creazione ma come una rinnovazione dell'antica educazione. Sebbene in Sparta non man-

(1) Curtius. — Storia della Grecia trad. di G. Muller. e G. Oliva, Torino 1877, vol. 1° pag. 151.

casse in modo assoluto il principio subbiettivo, difatti la monarchia spartana fu una policrazia; Sparta fu nel fatto il nemico più fermo della democrazia o governo popolare. Gli spartani furono essi una piccola aristocrazia in mezzo ad una comparativamente numerosa popolazione formata dai così detti perieci, dagli originarî abitatori e dagli iloti o servi. Il governo fu altamente centralizzato; esso fu interamente nelle mani degli spartani; i perieci non avevano parte in esso; gli iloti erano lavoratori legati al suolo nello stretto senso della parola. ed un calcolato proprio interesse fu un tratto rimarcatissimo del carattere spartano.

La rigidezza e compatezza della vita cui dori dovettero la stabiliià del loro Stato, rese essi incapaci di avere nella storica coltura dell'ellenismo una parte così importante quale ebbero gli ionici. Sparta infatti, che fu il centro della razza dorica, e che dopo Atene fu il più potente ed importante Stato della Grecia, fu celebrata soprattutto per il valore dei suoi soldati, per la sua disciplina militare, per il suo patriottismo, per la sua intensa politica di conservazione; tutta la sua cultura intellettuale in arte ed in ogni cosa è connessa con questo suo carattere ed è sommamente inferiore ad Atene. I suoi uomini più celebri furono tutti eminenti come soldati e pochi di essi presentano qualità per cui si possano considerare come abili uomini di Stato. Uomini in una parola come Temistocle e Pericle non apparirono in Sparta; ed essa non produsse nemmeno grandi pensatori o filosofi.

Un libero sviluppamento non poteva pertanto avere la vita greca nella forma della vita di Stato degli spartani; ma solo in quello stato il cui principio in sè è quello del movimento, cioè nella democratica Atene. Se gli spartani difatti nei loro primi tempi furono più cittadini; gli ateniesi senza dubbio fecero qualche cosa di meglio, essi furono più uomini. Il greco in

Atene era tenuto per cittadino e persona per se stesso, e come tale fu educato indipendentemente. In Sparta pertanto ove la vita politica era fissata da norme morali che venivano rigorosamente imposte da un positivo ordinamento dello Stato o legislazione, doveva il principio aristocratico del governo trovare la sua più ampia applicazione. Il dominio della aristocrazia si appoggia in modo principale sulla potenza che esercita la proprietà fondiaria; ed il consolidamento di questa proprietà fu sempre la prima cura di una tale forma di governo: ed in Sparta noi infatti troviamo fino da principio l'istituto del maiorascato; istituzione che rendeva impossibile lo svolgimento degli ordini che determinano l'organismo della proprietà privata. Sopra un affatto opposto principio si fondavá l'ordinamento dello Stato nelle popolazioni di razza ionica. Nell'Jonia, ove il suolo appena produceva quanto era bastante a soddisfare al necessario bisogno, le popolazioni furono spinte dalla necessità a cercare una sorgente di ricchezza nazionale nell'industria e nel commercio; e questo doveva profondamente influire sulla formazione della loro vita di Stato.

Nell'Jonia infatti per la condizione fiorente delle industrie e del commercio venne in potere della borghesia, che si componeva appunto delle classi industriale e commerciale, la massima ricchezza, e per la ricchezza il potere stesso dello Stato: Onde di fronte alla antica proprietà fondiaria venne a porsi la ricchezza del capitale; e di fronte alla classe sociale degli antichi proprietari sorse la classe dei mercanti, dei naviganti e degli industriali. In Atene, che fu appunto il centro della razza ionica, lo Stato, poggiandosi sopra questi elementi corrivi e mobili del popolo, divenne una democrazia in cui si ebbe la prima vera prova di una completa politica e libertà sociale.

Quivi la famiglia si afferma nel suo organismo; il divieto

della alienazione del possesso ereditario ebbe tosto a cadere: trovasi svolto il diritto della successione, ed ordinato il diritto delle obbligazioni e delle forme assicuratrici del credito (ipoteche). E mentre in Sparta l'elemento antico si rannoda al vecchio principio obbiettivo in Atene si afferma prepotente l'elemento nuovo e la esigenza del principio subbiettivo [1]. Questo principio in fatti formò la caratteristica non solo della vita civile e politica, ma di tutte le forme in cui principalmente si estrinsecò lo spirito ionico-ateniese cioè l'arte, la scienza, la vita morale.

Sul terreno attico come lo Stato per il libero e vivificante spirito del principio popolare si sciolse dai lacci della antica aristocratica rigidezza, e si formò sulla interna armonia della libertà e legalità, così pure l'arte si affrancò dalle forme rigide della autorità e del tipo che l'avevano dominato in Oriente svolgendosi nella più fresca e varia vitalità ed artistica libertà. Sotto infatti la direzione ed il potente impulso dei grandi maestri nelle arti plastiche del tempo di Pericle, l'arte conseguì il suo proprio carattere e fu quello della fedeltà della natura nelle sue più delicate e più pure espressioni della elevatezza, dignità, maestà, piacevolezza, libertà e mobilità. Questo fiorire dell'arte in stretto senso si confonde con quello della cultura generale di Atene, che corrispondendo al panellenico concetto di Pericle, si trasformò nella cultura nazionale di tutta la Grecia.

Lo stesso carattere lo presenta la scienza. Essa in Grecia si appropria tutta la ricchezza del creato, abbraccia tutto ciò che avviene sotto i suoi occhi: il nascere ed il crescere, il

(1) Filomusi-Guelfi, op. cit., pag. 7.

maturare ed il perire delle cose in tutta la varietà e mobilità che è propria della vita dell'universo; mentre all'opposto il principio del volere non fu mai in modo giusto riconosciuto nè dalla scienza nè dalla coscienza del popolo ellenico; e di qua derivò che l'idea della personalità, non ostante l'indirizzo subbiettivo dei greci, non fu mai da essi compresa nel suo pieno valore; e che il diritto ossia il diritto privato, che ha appunto il suo fondamento nel principio del volere, non fu da loro sviluppato che imperfettamente.

Nella maniera poi più eloquente di tutte, questi indirizzi della vita si manifestano nelle vedute morali. La riflessione etica dei greci su ciò che è il fine della vita si restrinse alla domanda: in che consiste una vita felice? Ed il più alto bene cui ogni ricerca e sforzo dell'uomo si deve dirigere è per i greci nella religione, nella pratica come nella letteratura, quello che essi riassumevano nella parola εὐδαιμονία [1] cioè felicità della vita nel pieno senso della parola. La felicità greca non è in alcun modo esclusiva, nè una esteriore passiva felicità di una semplice prosperità o contento. La felicità è anzi intesa come qualche cosa di personale ed inerente al soggetto stesso. Come qui la soggettività si solleva alla coscienza della sua piena libertà e quindi al desiderio di un essere che garantisca ad essa una piena soddisfazione; così cerca essa questa piena soddisfazione anzi tutto in questo, che a lei nulla manchi di ciò che ha pregio per la personalità dell'uomo e che a questa può apportare contrassegno e significato. Tuttavia però i greci ebbero una certa legge di moderazione che determinò ad essi la virtù morale, e l'eccellenza intellettuale. Ma oltre questo protettivo freno alle passioni, un nobile senso

(1) Heinze — Der Eudämonismus der griechischen Philosophie I. cap. I.

del bello impedì che i greci, del periodo migliore, trascendessero negli eccessi del piacere. La licenza fu da essi riconosciuta come qualche cosa di barbaro; ed i barbari erano schiavi della natura (φύσει δοῦλοι).

I greci, nati per essere uomini liberi, ebbero in alto pregio la temperanza. La loro σωφροσύνη non fu tenuta dai greci come una semplice guida della virtù, ma alla temperanza aggiunsero il coraggio, ed al coraggio la giustizia, ed alla giustizia la scienza. Nel concetto di coraggio infatti comprendevano essi molto di ciò che noi diciamo dovere; cioè il dovere verso lo Stato fu un sentimento che penetrò tutta la vita greca.

Questo carattere greco meglio ancora si manifesta nella formazione della loro vita politica. La virtù non si può sviluppare che nella città o nello Stato; ed uno Stato che non avesse per suo fine la formazione della virtù civile non lo intendevano i greci. Lo Stato è una associazione che ha per fine il bene, e come tale esso è la più importante delle associazioni, esso deve avere per oggetto il più grande dei beni. Ora il fine essenziale della vita per l'individuo come per lo Stato è di mirare a questo alto grado della virtù e di fare ciò che essa ordina. Colui che può vivere fuori della società sta o al disotto o al disopra della specie umana, egli è al disotto o al disopra della virtù, è un bruto od un Dio.

Sul fondamento pertanto delle religiose tradizioni dell'Oriente, si sviluppò, in favorevoli esteriori condizioni di vita, la cultura e la civiltà del popolo greco. La caratteristica propria di tutta la civiltà ellenica fu l'umanità: tutto il suo spirituale svolgimento tende ad acquistare il puro umano ed a farlo manifesto nell'arte e nei costumi. Il pensiero però greco non si staccò mai dai confini del naturalismo e tutta la sua vita pratica doveva essere appunto un naturalismo. Questo naturalismo della vita

morale si manifesta nella mancanza di una morale particolare della vita privata. Non si conosceva strettamente presi altri doveri che quelli verso lo Stato o la comunità; le operazioni dell'individuo soggiacevavo ad una apprezia*z*ione morale solo per la loro relazione allo Stato ed alla società, e mai venivano regolati secondo il principio del Diritto privato, cioè secondo la volontà degli uomini. Il greco non esce fuori del mondo a cui appartiene cioè dello Stato. La libertà greca non è come la romana la tutela della libera disposizione circa un oggetto particolare e determinato, ma l'ideale partecipazione all'azione dello Stato [1]. Quando, in una parola, allo spirito greco si affacciò l'idea dello Stato. fu ancora molto lontano dalla coscienza di questo popolo che l'uomo fuori dell'idea della umanità, ossia l'uomo come tale sia libero ed abbia santi ed inalterabili diritti. Una tale coscienza fu il grande portato del cristianesimo. La prima e più prossima conseguenza di ciò fu che la Grecia mentre da una parte abbattè la casta dall'altra parte conservò la schiavitù che è strettamente legata alla organizzazione sociale della Grecia. Da questa concezione della schiavitù derivò la naturale conseguenza che la personalità del diritto dell'uomo era essenzialmente connessa alla sua cittadinanza: ed in ciò vi è qualche cosa che richiama l'originaria distinzione degli uomini in caste fatalmente separate per nascita. Da questo punto di vista l'occidente dell'antico tempo si distingue dall'Oriente solo in questo: che in Oriente il despota solamente gode di subbiettiva ed arbitraria libertà, mentre tutti gli altri non sono che schiavi di lui; in Grecia invece alcuni erano nati liberi ed altri schiavi. All'infuori però di questo i greci non si sollevarono mai alla concezione del diritto in senso

(1) Stahl F. G. Storia della Filosofia del Diritto trad. di P. Torre con note di R. Conforti, Torino 1853, pag. 42-43.

subbiettivo come l'intendiamo noi moderni di facoltà, cioè della persona per cui ognuno deve potere fare e disporre a sua volontà nei limiti di una sfera determinata. In Grecia l'uomo ebbe senza dubbio la coscienza della sua spontaneità e libertà, ma queste furono riguardate come una emanazione dello Stato.

La stessa espressione del diritto ha un significato oggettivo τὸ δίκαιον indica lo stato della relazione di Diritto come già stabilito ed esprime il determinato ordine di cose o meglio degli uomini in cui essi reciprocamente si incontrano, ed uno non può invadere il campo dell'altro. Quest'ordine lo consideravano essi come qualche cosa di originario, non come qualche cosa di effettuato pel diritto del soggetto, come ha luogo nel concetto romano del jus. Il concetto come la parola della legge significavano per i greci eguaglianza, distribuzione νόμος è equilibrio.

In Grecia l'uomo non arrivava alla coscienza di sè che solo come parte del tutto da cui sotto verun rapporto si può staccare. Lo Stato pesava su di tutto come una autorità assoluta; questa tirannia era ovunque riconosciuta come il principio stesso della città, e certamente condusse alla più elevata formazione del popolo greco, poichè nella condotta privata si imponeva una certa norma come legge dell'operante; e riponeva la moralita sotto le regole della ragione. Tuttavia in quelli Stati nei quali non fu, come in Atene, controbilanciata dal principio della libertà oppresse, le facoltà dell'individuo e come dice Rousseau: « denatura l'homme pour renforcer en lui le citoyen. » [1] Ed infatti la persona umana contava poco di fronte a questa autorità santa e quasi divina che si diceva la patria o lo Stato. La funesta massima *salus popoli suprema lex esto* [2],

(1) Rousseau Contrat Social.
(2) Cicer. De Legib. III. 3.

fu formulata dalla antichità. Si pensava che il diritto, la giustizia, la morale, tutto doveva cedere innanzi agli interessi della patria. È pertanto un errore grandissimo il dire che l'uomo nelle città antiche godesse di libertà. Egli non ne aveva neppure l'idea; egli non credeva che potesse esistere un diritto innanzi alla città ed ai suoi Dei. Aver dei diritti politici, votare, nominare dei magistrati, poter essere arconti, ecco ciò che si diceva avere la libertà [1]. Questa conclusione apparisce come una contraddizione con ciò che abbiamo detto in principio che l'essenza dello Stato greco è fondata sul principio della subbiettività. Ma nel fatto non vi ha qui contraddizione alcuna ma solo un imperfetto sviluppamento del principio subbiettivo. La libertà che nel modo più grande può esser realizzata nello Stato ha due parti principali e cioè: La libertà dello Stato stesso e per conseguenza della comunità come tale e la libertà dell'individuo come tale di fronte alla comunità. Ai greci si presentò il subbiettivo principio solo nel primo punto di vista.

ROBERTO PASQUINELLI
Prof. di Filos. nel R. Liceo Mamiani di Roma.

(Il seguito al prossimo fascicolo)

(1) Fustel De Coulanges — La Cité antique.

L'AVVENIRE DELL'ESTETICA

(Cont. e fine — V. fasc. precedente)

Certamente tali idee hanno molto di vero, ma errerebbe chi le accettasse senz'altro. Nel campo dell'arte succede come nel campo della politica e della religione. Per un monarchico assolutista tutto va alla peggio negli Stati retti a repubblica democratica. Per un cattolico convinto le altre religioni non potranno mai condurre gli uomini alla vera civiltà. Un innamorato dell'arte antica troverà poco lodevole l'arte moderna; uno che abbia abituato l'occhio alla ricca architettura indiana e che l'abbia studiata con amoroso entusiasmo, troverà povera e fredda l'architettura greca. Ma per giudicare delle opere d'arte bisogna procedere con criterj molto vasti e punto esclusivi; bisogna badare che le opere d'arte sono varie e distinte, secondo i popoli e le epoche storiche, e che l'arte in genere è un prodotto della vita civile che l'uomo custodisce fra le cose più care e più necessarie. Per questo l'arte non potrà mai morire. La religione non morirà, perchè l'uomo perpetuamente aspira all'ignoto, alla felicità, alla suprema giustizia. La metafisica vivrà

come sforzo supremo della ragione, come integrazione della scienza, come bisogno che ha lo spirito umano di sollevarsi sopra le leggi dell'esperienza, per ismarrirsi fra le nubi della possibilità e della probabilità indefinite. L'arte pure vivrà, finchè ci saranno dolori e noie nella vita, finchè ci saranno affetti e sentimenti, e la scienza non sazierà tutto l'uomo ed esso avrà bisogno d'illudersi, di compiere il vero fantasticamente. Possono variare le forme religiose, le scuole di metafisica, può scomparire un intero mondo artistico. Ma la religione, la metafisica, l'arte rimarranno, perchè incardinate coi bisogni supremi dell'uomo.

*
* *

Lo spirito d'osservazione scientifico è opposto allo spirito d'osservazione dell'artista. Ciò è ben vero. L'artista contempla con occhio ben diverso da quello dello scienziato il cielo, la terra, gli uomini. Ma un'altra cosa è il credere che in processo di tempo la scienza spegnerà l'arte. L'arte batte un cammino distinto dal cammino scientifico. Anche l'arte sente gli influssi scientifici, ma simili influssi non la uccidono, piuttosto servono a fecondarla. Il cielo di Galileo e di Newton non è meno poetico di quello di Tolomeo, tutt'altro; come il sole del Secchi non è meno fecondo di ispirazioni artistiche che il sole della mitologia. Ci vuole la mente che sappia vedere la poesia del cielo e quella del sole, che sappia interpretare la divina eco delle cose che si ripercote nell'animo nostro. Che importa che il sole, la luna, i pianeti, le

stelle non sieno più divinità, non abbiano più una leggenda di odî e di amori, di gioie e di affanni, se ancora sono legati alla nostra terra, e il loro splendore e i loro viaggi ci fanno leggiadramente fantasticare? L'uomo sente e sentirà sempre la bellezza dei cieli, anche l'astronomo, compiuti i suoi calcoli, prova il bisogno di oltrepassarli artisticamente, di animare i cieli, di personificare gli astri, di immaginare mondi ignoti in cui si soffre, si ama, si desidera come quaggiù. L'immensità degli spazii percorsi da corpi enormi di grandezza, i cui moti sono regolati mirabilmente, se la paragoniamo alla piccolezza della terra e alla miseria nostra, è certo assai più estetica per se stessa dei cieli tolomeici. La *ginestra* del Leopardi basterebbe a dimostrarci quanto possa riescire poetica la nuova intuizione dell'universo. Il *Cosmos* dell'Humbold ha pagine che valgono dinanzi all'arte non meno che dinanzi alla scienza. La poesia dell'arcobaleno non iscomparve col Newton, come il fiore resterà sempre bello anche dopo le analisi del botanico e del chimico. L'arcobaleno coi suoi leggiadri colori, colla sua vezzosa curva che si designa superba nei cieli attraverso le nubi, i fiori esseri fragili, soavi, che hanno tanta leggiadria nei petali, negli stami, nei pistilli, tanta potenza di profumo e vivacità di colori, saranno sempre cari al pittore, offriranno sempre al poeta gentili ispirazioni, inviteranno sempre uomini e donne ai più dolci sogni. La fanciulla interroga ancora la margherita nei dubbii cari e affannosi dell'amore, e ancora crede alla risposta di essa, quasi che il fiore capisca i segreti dell'anima umana e senta e ami come tutte le creature sen-

sibili. Gli antipodi scoperti dal Colombo, se tolsero l'incanto di regioni fantastiche, ci diedero l'America, terra vergine e bella ne' tesori della sua vegetazione, bella negli ampii fiumi e ne' monti sublimi, ancor più bella per la libertà, per l'industria, per la febbre del lavoro, per le lotte dell'indipendenza.

Gli studi delle scienze naturali, i progressi della medicina, possono senza dubbio giovare al poeta del pari che al pittore. Il primo ne trarrà profitto per iscoprire nuovi orizzonti alla poesia (non alla didascalica, ma alla vera poesia), per cogliere meglio i segreti legami delle cose e d'esse cogli uomini,per trarre nuova materia per le sue integrazioni fantastiche, per descrivere con miglior conoscenza della natura. Il pittore si giova, come si è sempre giovato, di simili studi. Un pittore di figure umane, sopratutto se le dipinge nude, deve sapere, almeno praticamente, l'anatomia, conoscere le tinte convenienti al cadavere, l'espressione dei sentimenti, degli affetti, delle passioni, l'atteggiarsi dei corpi oppressi dai morbi. Se avrà qualche nozione di scienza naturale, sarà più cauto e preciso nel dipingere le piante, i fiori, gli animali; saprà sceglierli oltrechè con criterio artistico, anche con criterio scientifico, non mi darà una natura convenzionale, ma una natura viva e vera.

*
* *

Moltissimi sono i vantaggi che gli studi della psicologia hanno recato alle arti della parola, e molto più quelli che potranno recare ad esse in avvenire. Si può dire;

I tragici antichi greci, lo Shakespeare, Vittor Hugo, ed altri poeti e romanzieri, avevano forse per scandagliare il cuore umano studiato psicologia? Essi intuivano colla potenza del genio come si svolgono i sentimenti e le passioni nostre; ma ciò non prova che uno studio accurato dell'uomo fatto colla guida della psicologia, non giovi all'arte. Oggi tale studio è in vigore, anche coloro che non hanno mai letto nessun trattato di psicologia, respirano le idee nuove psicologiche nell'ambiente in cui vivono, le leggono esposte sui giornali, ne odono gli echi negli eventi della politica, nelle riforme dei codici, nelle diagnosi dei medici, nel crescere o diminuire del sentimento religioso. Un poeta può colla sola sua osservazione impadronirsi, per ciò che richiede l'arte sua, del mondo psicologico moderno. Ma ciò non vuol dire che anche gli studi di psicologia non gli giovino, forse senza che egli lo sappia. Egli ne ascolta e ne accetta involontariamente le conclusioni, le fa sue, le trasforma e mentre le crede frutto originale del suo cervello, lo scienziato le ha già analizzate e chiarite. I romanzi del Balzac, del Gautier, del Dickens, di Vittor Hugo, del Flaubert, del Manzoni, dello Zola, del Daudet, del Fogazzaro, di altri molti, del pari che le poesie del Baudelaire, del Praga, dell'Heine, del De Musset, sono modelli di sottile indagine psicologica. In certi racconti del Poe, come nello *Scarabeo d'oro*, nel *doppio assassinio della via Morgue*, sono fatti accurati studi sulla potenza umana d'associare le idee. In altri racconti dello stesso autore i fenomeni nevrosici più salienti sono dipinti così scientificamente e artisticamente che il psichiatra ne rimane

soddisfatto del pari che l'artista. La psicologia moderna così vasta, così varia, che non lascia nulla trascurato de' fondi oscuri della coscienza, ci ha in poesia allontanati dall'imitazione petrarchesca, dai belati arcadici, dalle rifritture delle antiche tragedie, indicandoci i nuovi meandri dell'amore, le diverse fasi dei sentimenti, l'atteggiarsi in varia guisa delle passioni, temperamenti e caratteri nuovi conformi ai nuovi tempi. Una delle cause della povertà del romanzo e del dramma contemporaneo in Italia e della decadenza della nostra lirica, sta appunto nel difetto d'osservazione dei nostri scrittori, nella povertà dei loro studii scientifici. Questi nostri scrittori o scribacchiatori (non parlo delle varie eccezioni) credono in buona fede che basti trascrivere in prosa risciacquata un fatterello di cronaca, per poter aspirare alla immortalità. Essi non si danno alcun pensiero nè di darci nuovi e veri caratteri, nè di scandagliare originalmente un sentimento, nè di affrontare quei molteplici contrasti che ci presenta la vita in qualunque luogo e tempo. Credono che per fare un bozzetto, o una novella, o un dramma, basti avere, come si dice, un pò d'inclinazione all'arte. E poi fingono di pensare sul serio allo stile e alla lingua. Ma che stile e che lingua volete avere, se vi mancano le idee? Vi chiamate veristi e il vostro vero è di seconda mano, passato per lo staccio dello Zola; vi chiamate idealisti e vi perdete in astrazioni incomprensibili e senza sugo, senza avere nessuna grande e nobile idea, vi chiamate liberi da ogni preconcetto di scuola e andate camminando sulle orme di questo o di quello scrittore straniero, ritraendo con forme convenzionali un

mondo convenzionalissimo. Quando a voi salta il ticchio di scrivere bozzetti e novelle, senza avere nessuna adeguata conoscenza dell'uomo, nessuna intuizione dell'arte vera, io vorrei condannarvi a leggere e rileggere *i sensi e l'intelligenza, le emozioni e la volontà* del Bain, gli *elementi di psicologia fisiologica* del Wundt o un'opera dell'Herbart o il *Microcosmo* del Lotze, o per lo meno la *Fenomenologia dello spirito dell'Hegel.*

*
* *

La pittura sembra trovarsi poco ad agio nella civiltà contemporanea.

Non nego che i vestiti nostri si prestino assai poco alle arti figurative. Pure certi pittori e scultori odierni, valendosi di quelli d'essi che sono meno opposti all'estetica e atteggiandoli in modo da cavarne tutte le possibili risorse per l'arte loro, hanno dimostrato bene spesso che si può trar partito anche dai nostri vestiti. Il pittore può a buon dritto lagnarsi che gli abiti d'oggi non abbiano colori pittoreschi, ma tali colori egli potrà sempre trovarli nel viso delle persone che dipinge o nell'ambiente, nel quale le persone si mostrano, e in tal guisa correggere la mancanza della moda.

Ciò del resto non succede a chi dipinge donne, le quali conservano ancora non di rado negli abiti bellezza, eleganza e ricchezza di colorito.

*
* *

In generale il viso umano sarà sempre caro al pittore, perchè in esso troverà sempre espressione, colore, diffi-

coltà tecniche e varietà di linee così da porgerti ben sovente tutte le gradazioni estetiche dal grazioso al sublime. Non vi ha viso d'uomo o di donna che sia perfettamente simile a quello d'un altro; questa differenza naturale di tipi torna al pittore di grandissimo aiuto. Egli bene osservando i volti umani, ne vedrà di graziosi, di orridi, di ridicoli, d'armonici, di sublimi, di grotteschi. Troverà diversi di colore e di linea, gli occhi, i capelli, i nasi, le bocche, i menti, le orecchie, i colli; si fermerà a studiare con voluttà dolcissima il bianco-roseo del viso d'una fanciulla, la morbidezza delle carni giovanili, contemplerà meditando gli occhi penetranti d'un uomo di genio o fieri d'un guerriero, osserverà con amore del tutto estetico la insenatura delle grinze, l'ondeggiare della barba sul viso d'un vecchio. E poi qual mondo inesauribile nell'espressione dei sentimenti e delle passioni! Come è bella una bella donna innamorata! Come sono cari i fanciulli che guardano stupiti una cosa nuova, come è dolce lo sguardo della madre che d'essi si compiace! Di tutto ciò può valersi sempre il pittore. Se egli bada alle linee caratteristiche del volto, quando l'uomo pensa o gode o è addolorato o è rapito in estasi religiosa o ha paura, troverà sempre un mondo nuovo da dipingere.

*
* *

Un campo per il pittore e lo scultore non ancora sfruttato del tutto, sebbene sia stato molto percorso e coltivato, è quello della pittura storica e leggendaria.

Taluni mi guarderànno di sbieco e brontoleranno contro di me l'accusa di accademico. Ma è d'uopo osservare che l'accademia può corrompere ogni forma d'arte, e che la pittura storica può benissimo salvarsi da quell'aria fredda e convenzionale, da quella maniera di trattare le cose falsa, inorpellata, che costituisce appunto l'accademia. In altri termini in ogni arte, come in ogni scienza, vi sono i buoni e vi sono i guastamestieri, gli ingegni originali e i fiacchi imitatori. Se uno intenderà per pittura storica una pittura di azioni storiche, dalle quali si possa trarre il colpo di scena, mirando meglio a simile effetto che non al valore pittorico e alla verità delle figure e dei gruppi, dirò costui guastamestieri, perchè cerca l'effetto senza curare l'arte, perchè pretende imporsi al pubblico con artificî degni d'un coreografo, non già coll'abilità del disegnare, del colorire luoghi, figure e piani ben scelti e ben distribuiti. Il pittore che trae l'argomento de' suoi quadri dalla storia o dalla leggenda, può trascurare come Paolo Veronese, come Tiziano, come tutti i grandi pittori nostri, la precisione storica dell'ambiente, dei vestiti, dei volti; ritrarre una Venere vestita come una cortigiana del secolo decimosesto, Cristo e santi antichi vestiti con panni di tempi molto più vicini a noi. Tuttavia egli può essere, in certa parte, superiore anche ai nostri stessi grandissimi artisti, qualora alla loro abilità sappia unire maggior cura dei particolari e con occhio sagace e con penetrazione storica profonda, sappia indovinare un ambiente remoto e bene rappresentarlo. Domenico Morelli seppe trarre motivi nuovi nel campo

della pittura religiosa da uno studio più accurato della società e dell'ambiente ebraico e cristiano. La storia religiosa, del pari che le leggende mitologiche, daranno all'artista feconde ispirazioni; purchè egli dopo fatti gli studi storici convenienti, osservi anche di persona i luoghi, ove si svolsero i fatti che vuol ritrarre, e procuri di scegliere dalla realtà e di riprodurre colla debita scelta, i tipi umani meglio convenienti al suo scopo. In tal guisa potrà liberarsi da certi volti e atteggiamenti tradizionali, potrà darmi un San Sebastiano studiando un giovinotto di belle fattezze e di viso dolce, potrà ritrarre una Madonna valendosi di qualche bella e modesta giovine, o una Venere togliendone il modello da qualche donna bella e aitante e naturalmente ben colorita. L'artista poi dovrà badare ad integrare esteticamente simili tipi, perchè un San Sebastiano non mi sembri un giovine qualunque, e una Venere non si confonda colla madre di Cristo. Ben si vede come molte di queste osservazioni servano anche per la scultura.

*
* *

Che mai deve dirsi della pittura di genere e di paesaggi?

Per parte mia ammiro i fiori, le frutta, gli animali, gli alberi, i paeselli. Veggo molto volentieri tutti i quadri che mi rappresentano graziose scenette di Napoli o di Venezia, quelle collo sfondo dei colli e del mare, col bel cielo meridionale, colle case piene di sole, que-

ste colle strette calli, coi canali, coi pezzetti di casa, nei quali sta una finestrina gotica ben designata. Hanno tali quadri, se fatti da veri artisti, un colore d'un impasto fresco e vivace, prodotto da un mondo naturale e umano, che sembra fatto apposta per confortare il pittore. La pittura poi di campagne, di laghi, di mari, appaga l'occhio e rasserena anche lo spirito. Una campagna in fiore ben dipinta incanta lo spirito, il quale gode d'essere assorbito nel seno della grande e buona natura per consolarsi ivi de' suoi affanni. Ma gli amatori di simile pittura, dicono gli avversari, devono odiare e combattere i piani regolatori, l'agricoltura, le strade ferrate, i fili telegrafici che rompono l'armonia estetica delle città e dei paesaggi.

Che volete? L'igiene e le comodità della vita, tutto ciò che è buono e utile, ha pure i suoi diritti. Io non credo molto alla pretesa estetica di certi piani regolatori; pure credo che un bravo pittore saprà anche nelle lunghe e monotone strade regalateci dalla civiltà contemporanea, trovare il lato bello e dipingibile. Qualora il tempo abbia alterato la disgraziata uniforme tinta delle case, esse potranno avere un tono di colore più artistico. D'altronde anche ammesso che le città nuove si prestino poco alla pittura, resta sempre al pittore la campagna. Ora se l'agricoltura guasta la vergine sembianza di certi paesaggi, essa risveglia in altri nuove e più peregrine bellezze. Una campagna isolata, afflitta dalla malaria, povera d'alberi, senza case, senza contadini, nuda, rocciosa, arsa dal sole, è assai meno bella pittorescamente d'una campagna coltivata a viti, a gelsi, ad ulivi,

a frumento, ove le case, i villaggi, le chiese, si designano graziosamente, e i buoi, i contadini e i somari accrescono la varietà del paesaggio. Non è frutto dell'agricoltura anche il giardino, il quale, quando è bene architettato, è forse la più bella e più fantastica opera che sappia far l'uomo? Un albero fruttifero in fiore è certo bellissimo; una siepe verdeggiante, un campo di spighe, sorriso dal sole di giugno, popolato di mietitori e di spigolatrici, sono davvero bellissimi spettacoli (1). Che importa, se i fili telegrafici turbano l'armonia d'una strada, rompono con linee brusche la morbida curvatura delle colline? Non si dipingono; per altro sembrami che l'abitudine e il pensiero dell'utilità del telegrafo, valgano a far parere artisticamente tollerabili anche i fili telegrafici. Riguardo alle strade ferrate e alle locomotive, esse non occupano il mondo intero e il pittore può ben altrove rintracciare la materia dipingibile, sebbene non possa davvero lagnarsi, se mediante i benefici del vapore può in pochi giorni visitare i musei di Parigi, di Firenze o di Roma. Un treno ferroviario può ispirare il poeta, se non il pittore; qualora il poeta pensi al piccolo mondo di uomini e di cose che il treno trasporta, alle distanze ch'esso percorre, ai luoghi diversi per cui passa, ai sentimenti che risveglia, a coloro che lo aspettano ansiosamente, a chi dentro uno scompartimento affretta col desiderio il ritorno in patria o segue a

(1) Non sono forse frutto di elezione artificiale moltissime e bellissime varietà di piante? Anche da questo lato l'agricoltura giova all'arte.

malincuore la via dell'esilio, o si agita impaziente cercando il riposo che sempre gli sfugge.

***

È strano che il secolo, nel quale si traforarono monti, si tagliarono istmi, si congiunsero montagne con ponti di mirabile leggerezza, si costruirono forse i migliori teatri, si moltiplicarono gli acquedotti, si innalzarono tettoie in ferro coperte di vetri, sia poi accusato di non avere uno stile architettonico suo. L'architettura d'un secolo si deve guardare nel suo complesso; la bellezza d'un edificio non istà solo nei fregi o nei rapporti di certe linee, o nell'avere ogni parte la sua funzione organica, o nell'appagare l'occhio, ma o nell'uno o nell'altro di questi elementi, o come negli edifici perfetti, nella fusione di tutti. In vero un edificio che non sia di puro ornamento, deve servire ad uno scopo pratico. Questo è il principale limite che ha ogni architetto, il quale alle ragioni dell'utile deve unire quelle dell'arte. La bellezza di una galleria scavata nei monti sta nella sua grandiosità, nella snellezza degli archi, nella precisione geometrica delle diverse parti. Un ponte in ferro è bello, quanto più è leggero e resistente, quanto meno si scorgono i sostegni sui quali posa, quanto più slanciata è l'incurvatura degli archi. Un ponte in ferro, il quale fosse costruito in modo da non darmi altra idea che quella d'un prisma rettangolare o d'una cassa, sarebbe poco bello per se stesso, perchè le rette sono

sempre dure all'occhio che le segue con fatica, mentre le curve sono assai più dolci. Ma chi consideri come tali ponti abbiano praticamente risoluto problemi di statica importantissimi, troverà sempre in essi, in qualunque modo sieno fatti, una specie di bellezza, della quale, per esser giusti, più che l'artista dilettasi lo scienziato.

È ben vero che la bellezza architettonica delle case nuove ed anche di molti fra i cosiddetti palazzi nuovi, è assai poca. Ma che razza di case si facevano anche nel passato? Moltissime, oltre all'essere incomode, oltre a non avere nè scale adatte, nè stanze ben distribuite, nè luce sufficiente, erano troppo pesanti o troppo leggiere, arieggiavano a castelli o a bicocche, non avevano regolarità nè di porte, nè di finestre, nè fregi, nè poggiuoli eleganti, nè cornici convenienti, nè attici ben fatti, nè merlature graziose. È ben vero che anche oggi, quando si fabbrica con certa cura e non badando a spesa, si preferisce imitare dagli stili della Rinascenza o del cinquecento o dal gotico o da qualsiasi altro stile. Ma ciò non è senza lodevolissime eccezioni, nè senza germi di originalità. Chi studi la Galleria di Milano, o il palazzo della Cassa di risparmio a Bologna o quello delle Debite a Padova, o il Teatro Nazionale a Roma, o il palazzo del Ministero delle finanze pure a Roma, o altri edificii più criticati d'Italia e d'altrove, troverà che anche il secolo decimonono ha qualche cosa di suo in architettura, e questo qualche cosa non è poi disprezzabile esteticamente.

L'architettura vera del nostro secolo è del resto l'ar-

chitettura in ferro e l'architettura dei tunnel, dei canali industriali, dei porti, degli acquedotti, specie d'opere quest'ultime non ignote agli antichi, ma che non hanno presso loro raggiunto, se non raramente e con molta fatica, la vastità e la precisione moderna. Non bisogna poi calunniare il secolo nostro, il quale se non erige un Colosseo o un San Pietro, non è per incapacità, ma perchè non saprebbe servirsene. Gli studi dell'arte architettonica non furono mai tanto diffusi e profondi, come oggidì, e se forse non c'è un architetto in Italia, il quale per fantasia pareggi Giotto, ci sono pure architetti capaci di compiere la facciata di Santa Maria del Fiore con accuratezza, eleganza e verità storica del tutto ignote agli artisti dei secoli scorsi che si accinsero alla stessa impresa. Così fra i disegni per il rifacimento della facciata del Duomo di Milano ve n'hanno alcuni, che superano d'assai il disegno della facciata attuale.

***

Veniamo alla poesia. L'epopea è morta. È morta nella sua espressione originale che si ammira ne' poemi omerici e negli indiani, è morta nella forma riflessa di Virgilio, nella forma medioevale della Canzone di Rolando, e in quella nuova dei poemi dell'Ariosto e del Tasso. Gli eroi della leggenda son fatti cenere. Orlando, Rinaldo, Goffredo ci sembrano figure quasi mitiche. La scienza non permette più il meraviglioso. Gli Dei della Grecia vivono solo nei marmi e nella poesia antica, ma non

scendono più in terra a consolare gli uomini, a pugnare per essi. Lo stesso nostro Dio sembra che oramai si contenti di lasciar fare alla natura sua figliuola, e che non voglia più impicciarsi direttamente dei fatti nostri. Le fate, gli incantatori, i taumaturghi, gli spiriti dell'aria, ahimè, non si fanno più vivi. Pure sarebbe stoltezza affermare che al secolo nostro manchi ogni elemento epico. La rivoluzione francese, colle sue figure giganti che sostengono e proclamano in faccia ai tiranni i diritti dell'uomo, che si fa banditrice di giustizia e di libertà e pone incrollabili fondamenti d'idee salutari alle società civili; Napoleone guerriero della rivoluzione, che combatte e vince i nemici di essa, facendo colle sue vittorie stupire il mondo; le lotte germaniche e italiane per l'unità e l'indipendenza, le sommosse e le congiure dei Russi per abbattere il dispotismo, i nuovi moti per il diritto del lavoro e del pane, moti che condurranno certamente a riforme economiche e sociali, tutto ciò dice che anche nelle vecchie nazioni d'Europa ferve un alito di feconda giovinezza. E quando gl'ideali economici, sociali e politici dei pochi saranno divenuti aspirazioni di tutti, quando le nazioni saranno dalla lunga pace risanate, quando la morbosa attività dei corpi e degli spiriti cederà dinanzi al lavoro dolce e tranquillo, quando l'operaio dei campi e delle officine non sarà più accasciato dalla fame e dalla pellagra, nè l'ozioso ricco lo insulterà reputandolo un parassita, quando nuove speranze terrene e celesti sorrideranno agli uomini, e i boschi saranno protettori della pubblica salute, non ricettacoli di ladri, e i latifondi scompariranno e gli uomini

onesti regneranno, allora ben si vedrà quali semi fecondi abbia sparso il nostro secolo per la grandezza e la prosperità delle venture generazioni, allora si conosceranno i sacrificii d'uomini che ora sono ignoti o sembrano utopisti, si ammireranno le molte anime grandi che ha avuto ed ha tuttora il secolo nostro, ed appariranno circondate di nuovo splendore dinanzi all'imaginazione. Allora avremo la poesia epica. Il secolo ventesimo canterà l'epopea del secolo decimonono. Già Vittor Hugo nel Novantatre e nei Miserabili, il Carducci nei sonetti e nelle odi rivoluzionarie, molti fra i poeti tedeschi, inglesi, americani, ci hanno additato la via che dovrà battere l'epopea futura. Che impórta se le guerre si combattono ora coi fucili e coi cannoni, se i soldati non sono più vestiti di ferro, e i principii coi quali si combatte una guerra sono tolti dalla scienza? Forse che non v'è più l'eroismo personale? La spada o la freccia d'un mascalzone uccidevano in antico un eroe, come una fucilata dei giorni nostri. Che vuol dire questo? Hanno coraggio e spirito di sacrificio tanto Leonida come Garibaldi, tanto i fratelli Cairoli come Epaminonda. La guerra non potrà mai essere frutto della semplice scienza, questa è un lusso inutile, qualora manchi l'arte militare, qualora l'esercito sia composto di vigliacchi, qualora il comandante non sappia cogliere il momento opportuno per dare una battaglia, nè infondere coraggio coll'esempio e coi detti, nè resistere alla buona come alla cattiva fortuna. Le storie delle guerre moderne non sono meno attraenti delle storie delle guerre antiche: la strategia è mutata, ma l'eroismo resta. Agli eroi non

sorridono più nè Elena, nè Andromaca, nè Armida lusingatrice, ma vi sono ancora mogli, madri, fanciulle che sanno ben consolare chi combatte per la patria e ben piangere chi muore e ben amare chi torna vincitore. Mutati i nomi, resta la cosa.

***

A proposito della drammatica non nego che gli avversarii abbiano buona parte di ragione. Ma la società da loro considerata non è tutta la società. Vi sono tuttora uomini dotati di carattere moralmente nobile, i quali, se non aspirano a riformare il mondo, sanno tollerare pazientemente la sventura e aspettare con pazienza il trionfo delle idee sane o rassegnarsi anche a rimanere nell'ombra. Vi sono anche oggidì amori leali e profondi, anche in anime perfettamente sane, come vi sono ladrerie e omicidi audaci da rammentare i tempi classici del delitto. La forza del dramma sta nel contrasto. Ora quanti contrasti non vede oggidì un acuto osservatore! Da una parte gli oziosi, dall'altra i lavoratori, qui ciechi credenti, amanti del passato, del vecchio ordine di cose, cultori di ideali sfumati, là scettici volgari o sublimi, precursori dell'avvenire, demagoghi per naturale impulso o per ambizione, politicanti da un quattrino e politici di specchiata onestà; qui guerrieri che sognano sempre armi e battaglie, che vorrebbero tener gli Stati sotto un regime militare, là industriali pacifici, che hanno paura d'un fucile. Quanti contrasti tra idee vecchie e nuove, tra anime ingenue ed astute,

tra donne onestissime e cortigiane di così fine corruzione da far parere quasi Lucrezie le meretrici d'altri tempi; tra i ricchi nobiloni devoti dei loro titoli, che sarebbero felici di ritornare ai costumi feudali, e le plebi vigorose, socialiste, che reclamano lavoro e pane, che s'impongono anche coll'incendio e colla rapina. La libertà quanto più si sviluppa, genera contrasti sempre màggiori. In una stessa famiglia tutti non la pensano allo stesso modo. Ascoltate i diversi professori d'una università qualunque, udrete idee differenti, conoscerete diversi indirizzi scientifici. Oggidì fervono molteplici lotte scientifiche, religiose, metafisiche, politiche, economiche, sociali. Chi non è capace di orientarsi in questo vasto movimento, trova che tutto va a soqquadro. Siamo in tempi in cui molto si disfà e molto si rifà; non si può prevedere di chi sarà la vittoria.

L'avvenire risolverà tanti problemi ai nostri giorni tenuti quasi d'impossibile soluzione. Si concilieranno tante cose ora reputate inconciliabili, brilleranno di nuova luce, idee che si credono attualmente malsane. Frattanto la nostra età è piena di contrasti, ed è piena per questo di elementi drammatici. Non avremo la tragedia dei Greci antichi, nè quella di Shakespeare. Oggi non vivono nè Medea, nè Oreste, nè il re Lear, nè Otello, nè Iago, nè Schyloch, sebbene ciò che in costoro havvi di umano appartenga all'oggi e al domani. Abbiamo tuttora pazzi furiosi, matricidi, donne abbandonate, padri che hanno figliuoli ingrati, mariti che credono troppo e sono troppo imprudentemente gelosi, consiglieri maligni e calunniatori, usurai che se non le-

vano a un infelice una libbra di carne, costringono alla miseria e al disonore una povera famiglia. Il mondo è mutato nelle apparenze. Al re Lear è succeduto il padre Goriot (1). Se i caratteri non sono più così tipici come una volta, è lecito anche dubitare che non siano realmente mai stati o che possano, mercè un'opportuna integrazione estetica, divenire. Il tragico inglese, come ogni ottimo artista, toglieva molto dal vero e molto anche dalla sua fantasia.

***

La lirica non può certamente avere una missione nella società contemporanea. Sarebbe ben ingenuo un poeta che lo credesse. Essa non può rimpinguare gli scrigni esausti d'uno Stato, nè mutar l'indirizzo politico d'un governo, nè correggere i costumi, nè guidare le industrie. Benchè presso un popolo schiavo essa possa servire ad eccitare gli animi alle lotte per l'indipendenza, pure in ciò non è sola. Una pagina del Mazzini o del Guerrazzi destò gli animi de' nostri padri almeno quanto una romanza del Berchet. Bisogna persuadersi che si può andare oggidì alla guerra anche senza bisogno d'un Tirteo. E poi non c'è la musica? La musica è assai più potente della lirica nel ravvivare gli spiriti.

Ciò non vuol dire che il lirico non abbia più posto nella civiltà. Esso coltiva l'arte e l'arte è il più dolce, il più ideale sorriso della vita, il sogno più incantevole. Il lirico cesserebbe, se gli mancasse la materia, ma se egli

(1) Vedi la prefazione del celebre romanzo del Balzac.

non la trova, peggio per lui, perchè non avrebbe anima di poeta. Che importa se i molti non capiscono la vera gloria, il vero progresso? Se preferiscono leggere descritti i trionfi d'una nazione piuttosto nella prosa d'un giornale, che in un'ode? Anche su questo punto non bisegna però esagerare. Un conto è capire un'idea, e un conto è volerla attuare. Molti capiscono un'idea, sebbene per quanto è in loro, non procurino niente affatto di attuarla. Molti preferiscono la prosa alla poesia, perchè temono di essere da questa ingannati sul valore di certe cose e di certe idee. Il lirico troverà sempre materia nei sentimenti e nelle idee umane, nei dolori, nelle gioie, nelle aspirazioni nostre. Finchè la patria, la virtù, la gloria non saranno vani nomi, finchè l'amore consolerà i petti umani, finchè i fiori sorrideranno alle fanciulle, e la primavera sarà allegra e l'autunno malinconico, finchè avremo lagrime e sorrisi, il lirico avrà materia ai suoi canti. Egli deve avere animo gentile e spirito di osservazione finissimo per penetrare nelle più celate pieghe del cuore umano, e per intendere il linguaggio delle cose. Il sentimento umano ha un'eco in tutta la natura. Chi intende quella voce e raccoglie quest'eco è poeta. Il resto è questione di parole, di rime, di suoni. Il poeta che non trova la forma conveniente al suo pensiero, non conosce l'arte sua.

***

Sebbene l'Italia non sia così feconda d'opere musicali come nel passato, e la stessa Germania non sappia

con chi sostituire il Wagner, pure la musica non accenna niente affatto a perire. C'è la Francia che ha buon gusto in musica, ed ha anche eccellenti musici. Il Verdi pur ieri mise in luce l'*Otello*. Forse, se sonnecchia, non riposa del tutto il Boito, e ci darà fra poco il troppo lungamente promesso *Nerone*. Molti giovani scrivono, e alcuno d'essi potrà oggi o domani riescire. I gusti del pubblico si sono modificati, anche in Italia si accetta, si capisce, si applaude la musica puramente tedesca. Si cura di più anche da noi la parte orchestrale e il lavoro dell'armonia. Le melodie si meditano, e il musico si fa psicologo. Oggidì la sublime arte dei suoni cerca nuove vie, che rispondano ai tempi mutati. Non è molto si ignorava l'operetta alla francese, oggidì essa sostituì, non male davvero, l'opera buffa. Chi sa che cosa in avvenire nascerà a sostituire il nostro melodramma, che coi suoi duetti, colle sue romanze, arie, finali, coi suoi tipi di carattere stabiliti, comincia ad annoiare? La musica da camera, la musica popolare e da chiesa, non accennano certo a tacere.

La musica è la più dilettevole delle arti, il suo linguaggio è il più dolce, il più patetico, il più eccitante. Essa non ci costringe mai nella breve cerchia di determinate rappresentazioni, di concetti prestabiliti; essa ci fa puramente e veramente sognare, conducendoci nel seno dell'indefinito, ove la realtà del mondo e del pensiero, perdendo i suoi precisi contorni, diventa più misteriosa e attraente.

Anche gli scrittori di musica hanno fatto e faranno sempre fortuna, finchè la musica scendendo al cuore

parlerà all'intelletto, finchè essa lusingherà gli animi coi più dolci e ineffabili piaceri, e renderà più gradito l'amore, più dolcemente malinconica la morte, più cosciente la vita.

*
* *

Sì, le macchine, gli industriali, il lavoro per il bisogno materiale, non sono troppo amici dell'arte. Qualora uno pensi alle mirabili opere compiute dalle macchine, ai problemi ch'esse hanno saputo risolvere, e a quelli molti che hanno creato, sarà attratto invincibilmente verso una corrente di nuove ispirazioni poetiche, se pure ha l'animo del poeta. Il traforo dei monti, il taglio degli istmi, le grandi navi, la luce elettrica, i servigi immensi delle macchine a vapore, hanno in sè una scintilla di vera poesia. I problemi sociali che le macchine hanno sollevato o diversamente atteggiato, problemi che si fondano sul contrasto tra l'opulenza dei padroni e la miseria dei lavoratori, indotti quelli dall'avarizia a lesinare sul salario e a proteggere una tirannide coperta, ma non per questo meno terribile delle altre; spronati questi a costituirsi in società, a fare scioperi, sommosse, per saziare la fame ed attuare la giustizia, hanno certo importanza poetica. Un'eco di poesia pietosa e di nobile sdegno trova in ogni cuore gentile la infelice condizione delle operaie, tolte alle gioie dell'amore e della famiglia, costrette a lavorare da mane a sera per pochi quattrini. Non parliamo della triste sorte dei fanciulli affaticati dal lavoro nella dolce

età dei giuochi e delle carezze, nè di quella di moltissimi contadini agricoltori pessimamente compensati, sopratutto in Italia, delle diuturne gravi fatiche. Tutto ciò è pieno di poesia. Sarà la poesia dell'ira, della compassione, del dolore, ma è sempre poesia.

*
* *

Se in un avvenire, che per amore della giustizia speriamo non lontano, gli operai dei campi e delle officine avranno giusto salario per l'opera loro e debita parte nel governo della pubblica cosa, e diminuirà di molto il numero degli oziosi prepotenti, la nuova condizione delle società civili non impedirà all'arte di fiorire, perchè il lavoratore l'ama non meno del gaudente, ed anzi, fattosi quello più educato, gusterà sempre meglio le opere della pittura e della poesia. Nei nostri comuni medievali florivano lavoro, libertà e arte. Firenze democratica e repubblicana innalzò Santa Maria del Fiore, Santa Croce, Santa Maria Novella, il palazzo della Signoria. Chi visita le città lombarde, venete, emiliane, toscane, può certo persuadersi che le condizioni economiche e sociali dei comuni nel medio evo, le quali sotto molto rispetti, furono assai migliori che quelle di molti Stati odierni, non tolsero all'arte di svolgersi. Contrasti nella natura e fra gli uomini ve ne saranno sempre: è un sogno uguagliar tutto. L'aria differisce dalla terra, il fico dall'abete, un uomo da un altro uomo, e i contrasti daranno sempre impulso

all'arte. Nessuna migliore architettura che quella fatta dal popolo per il popolo; nessuna migliore poesia che quella nata dal popolo, cresciuta in mezzo ad esso, ed abilmente ridotta da un poeta di genio. Forse nell'avvenire (è lecito desiderarlo) cesseranno i lamenti dei pessimisti, e la poesia potrà spaziare in regioni più alte e cantare l'umanità rigenerata mercè il lavoro e la giustizia. Se non cancelleremo i mali che l'uomo ha sempre in retaggio, se non cesseranno fame e miseria, perchè i deboli esisteranno sempre, se avremo ancora delitti, ingiustizie e malattie, se raggiunto un nuovo ideale, questo si andrà lentamente rabbuiando nelle menti, e le società si corromperanno per risorgere poi sotto l'impulso d'un nuovo ideale e sognare nuove riforme, tuttavia l'uomo deve contentarsi del periodo di piena virilità, nel quale le buone idee regnano e rassegnarsi al destino.

E l'arte accompagna l'umanità ne' diversi periodi, e piange con quelli che piangono, ride con quelli che ridono, esulta nelle battaglie e nella pace, amica dei nostri sogni, de' nostri desiderii, delle nostre memorie.

VITTORIO BENINI
Prof. di filosofia nel R. Liceo Plana di Alessandria.

PEDAGOGIA

Una proprietà dei classici latini

Noi crediamo d'esprimere la miglior qualità dell'antica letteratura classica, tutte le buone doti degli scrittori dell'aurea antichità, se le riassumiamo tutte nella proprietà che hanno questi e quella di essere, non dico soltanto educativi, ma essenzialmente pedagogici. Aggiungiamo però subito che, in tutta l'estensione sua, quest'attitudine apparterrebbe, per autorità degli antichi umanisti, confermata dalla pratica dei passati ordinamenti scolastici, in ispecial modo, alla letteratura ed ai classici latini. In via preliminare suppongo intanto ben difficile che gli abolizionisti, anche più decisi del classicismo, non sieno disposti a riconoscere nella natura della lingua e del pensiero del Lazio una virtù di lucidezza e di simmetria, una abitudine al contorno finito delle idee, un magistero supremo della gradualità e subordinazione, una comprensione di sintesi temperata da analisi sempre sagace, un artificio insuperabile nella scoltura delle frasi e delle sentenze, e poi un indefinibile buon senso, un istinto divinatore per le idee giuste, un criterio maturato dalla realtà, ed infine una temperanza, un equilibrio

tra tutte le direzioni dello spirito, capaci di giustificare pienamente il lungo governo che i classici latini hanno fatto delle menti nostre. Il forte è intanto non già di dimostrare che queste e simili qualità esistano realmente, ciò che ammetterebbero, come si diceva, in più o meno grado gli abolizionisti, pur negando loro un'esclusiva od almeno grande efficacia educatrice, ma di rintracciare la sorgente del complesso delle qualità, da cui il latino attinge un'attitudine pedagogica che lo stesso greco non ha pari, come non l'ha nessun idioma o letteratura moderna. Ogni grande letteratura, si potrebbe dire, trae dal genio del popolo che l'ha prodotta e dalle speciali condizioni storiche che l'hanno favorita, caratteri e doti proprie, per cui potrebbe essere raccomandabile come disciplina della mente e dell'uomo tutto quanto; e se la lingua e letteratura latina possono vantare le loro grandi doti per tal rispetto, con altre doti non meno efficaci per lo stesso fine vi potrà concorrere il greco tra le letterature antiche, e questa o quella tra le grandi letterature moderne. Non sarebbe, noi crediamo, soddisfacente risposta quella che si sarebbe tentati di dare a prima giunta, e che è tanto vera in fondo, che cioè da per loro stesse quelle qualità menzionate del pensiere latino rivelano la virtù o proprietà pedagogica; avvegnachè se da qualche parte vi si ribatte che quelle stesse qualità le ha pure questa o quella letteratura, o per lo meno un certo numero di scrittori scelti da essa, voi siete per necessità ridotto all'ultimo argomento, a dover, cioè, dimostrare che soltanto la letteratura e gli scrittori latini si sono trovati nella posizione favorevole di averle potuto conseguire, e a dover assegnare, per conseguenza, le ragioni di questo fatto singolare.

Queste ragioni vi sono? E se vi sono, è possibile poterle assegnare? Qui è tutta la questione. Spero di poter incontrare l'assentimento dei classicisti, se pongo una di tali ragioni as-

segnabili nella grande capacità di raccoglimento, di concentrazione, vorrei dire, del pensiere latino. Spieghiamoci. Posso già cominciare a stabilire che un'essenziale differenza di tutto l'indirizzo della coltura moderna, dopo l'invenzione della stampa specialmente, per rispetto alla coltura degli antichi, è la meno forte connessione nei pensieri, è la minor fatica, posta dalla mente, a trarre dalle cose apprese, anche poche talora, tutto lo sviluppo, tutte le singole e molteplici relazioni reciproche, tutto insomma l'interno organismo, di cui potrebbero essere capaci. Abbiamo, per così dire, tante idee, quante cose; gli antichi molte idee con poche cose; il molto delle idee era tutta produzione interna; era ricchezza procacciata dal lavorio penetrante della mente sulle cose e su di sè stessa. È fuori di luogo l'interrogare quale delle due condizioni di mente fosse la migliore. Per rispetto al progresso della coltura e della storia dell'umanità, se esso è tanto, ed è immenso, dobbiamo dire che è tutto dovuto alla complessità reale del pensiere moderno ed allo studio suo diretto sulle cose; se è poi rispetto alla collocazione sistematica in ogni mente delle cose apprese, ed alla loro attitudine ad essere evocate, raggruppate ed esposte, parlando o scrivendo, con lucido ordine e col successo della riproduzione nella mente di chi ascolta o legge, ci sembra fuor di dubbio che a tutto questo era assai meglio adatta la condizione di mente degli antichi. Riportiamoci col pensiere all'insegnamento presso dell'antichità, a quello dei filosofi e dei retori, per esempio, presso i greci ed i romani. Facendosi essa oralmente per la massima parte, il successo d'un sistema, d'una scuola, d'ogni filosofo singolo doveva dipendere, oltrechè dalla bontà e novità delle cose esposte, dall'attitudine che il maestro sapeva dar loro, per mezzo dell'esposizione, a poter essere riprodotte dagli scolari. Si ha notizie di scuole e di maestri celebri, le cui dottrine non furono per molto tempo note al-

trimenti, che per mezzo dell'insegnamento orale. I filosofi ed i retori dovevano essere insomma pedagogisti, se volevano assicurare la fortuna delle loro scuole, e essi lo erano naturalmente; la cognizione della loro mente ed il modo stesso come si erano elaborate e sistemate le condizioni, favorivano poi l'ordine e l'efficacia dell'esposizione.

Per illustrare meglio col confronto ciò che dico, facciamo ora un'ipotesi. Supponiamo che ad ascoltare le lezioni d'uno dei nostri più stimati professori di filosofia, vada uno scolaro studiosissimo, col proposito, anche se non vi fosse obbligato, di tornare per uno o due altri anni ad assistere allo stesso corso. Egli, lo scolaro, vuol diventare filosofo, e se veramente è, com'ho detto, studiosissimo, avrà la smania, che tutti abbiamo, di leggere e consultare molti libri e non solo di filosofia, ma di materie affini, come pare necessità che si faccia oggidì. Un'acquisizione continua quindi di cognizioni, le une sulle altre, le une accanto alle altre. S'intende che un buon filo conduttore per ordinare le nuove acquisizioni potrebbe essere il sistema professato dal suo maestro. Ma come ciò è possibile, se lo scolaro non vi si è fermato su che relativamente poco, se a lui, con tutto il buon volere che ha, non resta il tempo necessario per fare, non dico suo col lavoro della propria mente quel sistema, ma anche solo per intenderlo nel suo organismo e nelle parti sue principali? Si aggiunga poi la distrazione continua dalle idee di quel sistema, prodotta dalle lezioni discordi (pur troppo!) degli altri professori e dalla lettura di libri ispirati da idee diverse od opposte. Non è men grave pel caso nostro la probabilità quasi sicura che il professore non rifarà negli anni seguenti il corso con quelle stesse parti e con quello stesso ordine dell'anno precedente. Se egli è valente, leggerà e studierà molto sui libri, amerà di tenersi al corrente, e di presentarsi ogni anno sulla cattedra con nuovi studii e nuove

ricerche, le quali, pur fedeli allo spirito del sistema, lo presenteranno di sicuro sotto punti e relazioni più o meno diverse da quelle dell'anno scorso. E lo scolaro intanto che ripeteva quel corso di lezioni con la fiducia di ribadire nella mente le idee del sistema, come le aveva prima sentite esporre, trova bene spesso occasione non già di allontanarsene, ma di fare, dietro la scorta del professore, nuovi studii per i quali la riflessione sua è distratta dai punti, dalle parti, dalle relazioni e dall'ordine primitivo, con cui quel sistema eragli stato esposto prima, e col quale poteva essere assai vantaggioso udirlo ripetere poi.

Con chi ce la vogliamo prendere intanto? Forse con la nostra ricchezza? No, noi siamo troppo ricchi, e ringraziamo la nostra fortuna di esserlo. Ma la ricchezza ha i suoi inconvenienti, come la povertà ha i suoi vantaggi. Il massimo vantaggio della povertà operosa è la temperanza, è la cura, il concentramento dell'attenzione a conservare ed a coltivare quel poco che si possiede. Fate quell'ipotesi di poc'anzi per i tempi antichi, ed il filosofo-maestro supponete che sia un gran nome, uno dei capi-scuola dell'Accademia o del Portico. Che cosa avrete nelle lezioni di costui? Un pensiero fortemente distillato, un sistema di idee e di relazioni, frutto d'una riflessione, stata poco o punto distratta dagli oggetti e dai punti essenziali d'una severa concentrazione. Che addiverrà dello scolaro dell'ipotesi? Nel primo anno egli baderà ad accogliere con iscrupolosa fedeltà le idee, che il maestro, per l'appropriata condizione di mente in cui è, gli esporrà col quasi sicuro successo della facile riproduzione; ed egli, lo scolaro, costretto, com'è, a rimanersi quasi col solo sussidio delle lezioni del maestro, si concentrerà su di esse, e non farà, se è proprio studioso, che ripassarle, dilucidarle, precisarle col confronto delle cose udite prima con quelle udite dopo; farà di-

mande e difficoltà al maestro; impegnerassi a poco a poco seco lui in discussioni che andranno crescendo di ampiezza e di consistenza; si rappresenterà alla mente, riflettendo, unite e separate le varie parti del sistema e s'avvierà così a comprenderlo in tutto il suo pieno organismo. Se continuerà a stare a scuola dello stesso maestro, ei finirà per rubargli tutto il suo pensiero; ma a farlo suo ei pone, ei concentra tutta l'attività della mente; ogni suo progresso posteriore è fondato su quello, si spiega con quell'origine; può ben essere una continuazione, un incremento, anche una confutazione delle dottrine del maestro, può pur essere una nuova ispirazione, l'elaborazione d'un nuovo sistema, ma il punto di partenza, il fondo, la materia permanente della concentrazione del suo pensiero è stata sempre la dottrina primieramente appresa.

L'esempio tratto dall'insegnamento per dimostrare la non lieve differenza nella produzione e collocazione nella mente delle idee presso gli antichi e presso noi moderni, è stato a disegno posto, come più atto, crediamo noi, a far rilevare anche dagli abolizionisti la gravità della questione; se cioè un buon governo della mente al dì d'oggi non debba richiedere, innanzi di dedicarsi a tanta varietà d'oggetti e d'occupazioni, un'igiene speciale per rinforzare la funzione di raccogliere e sistemare le idee. È questa anche istruzione formale, ma istruzione formale sotto un aspetto speciale e più conveniente alle condizioni della mentalità moderna. La varietà, la moltiplicità ci affogano; la virtù della mente di vedere le cose nelle cose, concatenate tra loro per i giusti rapporti colti dalla riflessione, è dei pochi; di pochissimi la complessità del pensiero; e quei che l'hanno e la vogliono esprimere con corrispondente complessità del periodo, rischiano di non essere intesi e letti. La nostra mente si fa, ogni giorno, più adatta a comprendere le cose ad una ad una, più volta per conseguenza

alla facile e più facilmente errabile analogia, che alla filiazione delle idee che è frutto di severo abito riflesso.

Il procurare quindi che sin dai primi anni del loro esplicamento non si sparpaglino troppo le forze delle giovani menti, il cercare che non escano di troppo fuori di loro stesse, il rinvigorirle con esercizî atti ad avvalorarle in quella virtù connettiva e comprensiva in pari tempo, di cui avranno tanto bisogno in seguito, mi pare che come questione, possiamo proporcela tutti in buona fede. Perchè se, dopo aver ammessa l'importanza di tale questione, si conchiude per la necessità dell'istruzione formale, guardata da questo aspetto particolare, in tale conclusione lo studio delle lingue classiche, massime quello del latino, può trovare, di sicuro, un assai buon argomento per difendersi. E se ci si vorrà ricordare l'efficacia educativa delle scienze, risponderemo che chi l'ammette, come siamo noi, può ragionevolmente dubitare che sole bastino, e che unite invece ad altri mezzi non facciano meglio, e può sopratutto dubitare che ai giovani destinati alle carriere superiori di studio sappiano, da sole, le scienze, fornire quella speciale attitudine di comprensione e di concentramento che intendiamo. E questa speciale attitudine consiste nell'abito mentale e riflessivo di concepire ed esprimere un pensiere nelle parti, nelle gradazioni e varietà sue, pur restando unito con se stesso, di apprendere nei pensieri nostri ed altrui le varietà senza scapito dell'unità, di trascorrere le idee secondarie senza perdere di vista l'idea principale e di avere anzi il costante pensiere della riferenza delle une all'altra.

Per tal rispetto i classici latini resteranno i maestri d'ogni tempo. « Pour developper une idée, dice F. Brunetière, la suivre dans ses consequences, la decomposer en ses parties, et quand il faut, la ricomposer, y rien mêler qui lui soit étranger, ils sont sans rivaux, même parmi les anciens. »

Nè ciò è solo, *perchè la ragione domina in essi sull'immaginazione e la tiene a freno e non le permette che ben rari ed inoffensivi trascorsi*; quest'è ed è anche proprio di essi classici latini, ma la ragione d'ordine generale, comune a tutti i buoni libri ed autori antichi, massime latini, è, ripeto, la maggiore intimità del pensiere con se stesso, è la poca lettura per rispetto alla molta riflessione, è la necessità, nella scarsezza dei libri e degli altri moderni mezzi d'istruzione, di trarre la cognizione, più che da ogni altro, dal discorso costante della mente con se stessa. E quindi si trova in essi quella costante visione delle cose che si dicono, quella lucidità che è nel fondo e non alla sola superficie, quel cosciente e continuo riscontro tra le cose dette e quelle che si dicono, quella luce della semplicità in mezzo alla ricchezza, talora grande, degli accessorî, quel persistere nei sommi capi, quella sicurezza, quella gagliardìa della ragione convinta, che è anche delle persone che si concentrano su poche idee, od hanno sempre meditato su pochi libri. Ora io dico che nessuno stato di mente è più favorevole di questo per l'efficacia dell'insegnamento. Non è mai buon maestro, e per nessun grado e specie d'istruzione, chi ancora non è giunto a poter avere innanzi alla propria mente la presenza continua delle cose da esporre nella gradazione e subordinazione loro, nella conoscenza perfetta del più facile e del più difficile, del come meglio cominciare e del come meglio proseguire. E sarà, io credo, sempre discutibile se nell'età, in cui la mente deve proprio formarsi, valga a formarla più la bontà delle cose che s'insegnano col proprio metodo di insegnarle, o lo stato di mente così inteso dal maestro.

Intendiamo tutti che la perfezione è nell'unione di queste tre cose; però tengasi conto di questo che uno scelto programma senza maestro capace non formerà, ma confon-

derà bene spesso le menti; le formerà sempre meglio il maestro con poche ma chiare cognizioni che le comunicherà con metodo suo proprio, buono o non buono che sia dal lato pedagogico. I pedanti di tutti i tempi sono stati sempre buoni maestri quant'alla loro capacità di formare, in qualunque modo fosse, le menti.

L'esempio dei pedanti non è che l'esagerazione della presente tesi, ; la verità giusta è che le doti e le abitudini di mente, buone o non buone, sono potentemente comunicabili per via dell'insegnamento. Immaginiamo ora se una virtù grande da potersi acquistare da giovani menti, qual'è l'abito a concentrarsi, sia non solo di quasi tutti gli scrittori di una letteratura, ma del carattere stesso della lingua e della letteratura, che essi hanno contribuito a formare, e voi ora intenderete se non è sostenibile, con molto fondamento di ragione, che esse abbiano in loro un'appropriata virtù pedagogica.

Bologna, 2 febbaio 1889.

N. Fornelli

Prof. di pedagogia nella Università di Bologna.

BIBLIOGRAFIA

Les principes du droit. — Par EMILE BEAUSSIRE. — Paris, Félix Alcan, 1888.

Benchè già da qualche tempo si noti un certo risveglio negli studii di filosofia del diritto, pure è incontrastabile che nell'età nostra essi si possono dire assai negletti quando si pensi all'interesse vivo, che in altre età hanno destato, alle frequenti e calorose dispute feconde di tante e così utili verità, di cui allora furon cagione.

Eran quelli giorni penosi di servaggio: la causa del potente era la sola che trionfava, e il diritto ridotto ad alcun che senza contenuto, a un nome vano privo di significazione, che solo serviva a coprire ipocritamente le violenze del più forte. Si capisce di leggieri che in tali condizioni i pensatori, i filosofi si rifugiassero desiderosi verso quell'ideale di giustizia, ch'era ben lunge dall'esser attuato e discutessero le questioni giuridiche nei loro ultimi fondamenti, nei loro puri e sereni principii. E quelle investigazioni, e quelle discussioni avevano un significato sublime che oggi non possono aver più. Chiarire le basi razionali di vari istituti era scoprire, indicare un termine eloquente dei paragone a tante usurpazioni che ne poneva in luce il loro illegittimo carattere; era quindi un combattere non in un campo meramente teoretico, ma nella battaglia reale e faticosa della esistenza. Poichè il diritto positivo si sviluppava in una antitesi quasi completa col diritto naturale, l'illustrare l'indole di questo era una dimostrazione del cammino lungo e difficile, che l'umanità aveva a percorrere per recuperare la sua libertà, e un indiretto, ma vigoroso incitamento a intraprendere una tale conquista. Fu questa appunto l'impor-

tanza di quella celebre scuola, che cominciò in Olanda con Ugo Grozio ed ebbe in Francia la sua più incalzante manifestazione con Giangiacomo Rousseau, e che finì la fase più imponente della sua vita quando le idee da lei sostenute ritrovarono una attuazione più o meno perfetta nella dichiarazione dell'89. — Ma ai nostri giorni, in cui noi sentiamo quel terribile conflitto eliminato per sempre, l'attività molteplice che si rivolgeva un dì agli ardui problemi della filosofia del diritto s'è affievolita, e tanto che può dirsi quasi spenta. Eppure il valore reale di questa disciplina è ben lontano dall'essersi perduto: perchè se gli scopi grandiosi a cui le generazioni passate hanno rivolte i loro sforzi, sono oramai raggiunti, rimangono tuttavia questioni numerosissime nell'ordine giuridico che richiedono una soluzione razionale prima di ricevere una sanzione positiva. Il diritto non é alcun che di fisso, di permanente; è invece un moto eterno e continuato. E la via su cui tale progressione si compie è indicata appunto da questa scienza, che si studia di mostrare gli istituti in quella perfezione ideale, a cui deve cercare di avvicinarsi più che sia possibile la disposizione concreta della legge. Un terreno quindi ancora vergine starà sempre innanzi a queste investigazioni; ed è un male che ai giorni nostri sorgano così pochi a dissodarlo e renderlo produttivo. I rari libri, che si stampano di filosofia del diritto, son quasi tutti riassunti storici di teorie che gli antichi scrittori formularono su antichi problemi: ma difficilmente ci si ritrovano vedute originali, e efficienti discussioni sui quesiti, sui dubbi che si presentano nello svolgersi della vita odierna. — Data dunque l'importanza attuale di questo genere di ricerche, e la loro scarsezza, mi pare cosa utile ch'io segnali all'attenzione dei lettori questa recente e pregevole opera di Emilio Beaussire, il quale senza pretendere di scrivere con essa un intero e completo trattato, v'ha pure esaminate con profondità e facilità insieme le questioni che massimamente possono interessare oggi nel campo della filosofia del diritto portando in tale studio un geniale contributo di nuovi e forti pensieri.

Il Beaussire è uno spiritualista; egli lo dichiara in modo esplicito (pref., pag. II); ma uno spiritualista non intransigente,

che accoglia con coraggio quelle conclusioni della scuola opposta, le quali per la loro verità inconfutabile non si possono disconoscere senza mostrare un animo propenso alla più caparbia e puntigliosa difesa di una vana tradizione, che ad avanzarsi sul cammino infinito della scienza collo scopo di favorire gli interessi reali della società. Per ciò che riguarda più particolarmente l'indirizzo filosofico-giuridico, egli non è alieno d'accettare i fondamenti della scuola del diritto naturale, portando, già s'intende, anche a questi le alterazioni necessarie a renderli compatibili collo spirito dei nostri tempi. Questa tendenza si rivela fino dal nome, ch'egli dà a quel complesso di principii, i quali formano ciò che più comunemente si chiama filosofia del diritto. Da lui questa scienza è sempre appellata *diritto naturale*: e tale è infatti la prima denominazione che essa ebbe, quando appunto col Grozio apparve come scienza indipendente. Nè è falso il denotarla così perchè in fondo è precisamente dalla natura dell'uomo che si origina e si determina il *ius*; ma oggi viene preferita l'altra espressione, perchè è ritenuta più comprensiva, e più atta a disegnare il carattere speciale delle indagini che questa disciplina si propone. Inoltre l'Autore, come avevano fatto i seguaci di questa istessa scuola, ammette uno stato di natura: ma non è più lo stato di natura preesistente estrasociale da cui si esce o per *l'appetitus societatis*, come vorrebbe il Grozio, o per il sentimento della paura, come vorrebbe l'Hobbes, o infine per mezzo del contratto sociale, come fu concepito dal Rousseau; ma uno stato di natura che coesiste permanentemente, attualmente collo stato sociale. E in questo perpetuo dualismo trova posto, afferma il Beaussire, anche la teoria del contratto: dacchè il singolo non può vivere in modo assoluto in questa sfrenata condizione di natura, ma è obbligato a stringere un tacito patto colla società e limitare con esso la propria indipendenza, a sacrificarsi fino a un certo punto a lei, per assicurare un tranquillo svolgimento alla propria attività. Dato il presupposto di uno stato di natura, si capisce come l'Autore non solo riconosca un contenuto proprio, indipendente nel diritto naturale, ma lo consideri anzi come il vero e solo diritto. E tale è realmente. La scuola storica coll'Hugo e col Savigny ha

nelle sue esagerate conclusioni dato una falsa spiegazione a questo quesito. Il vero diritto non è quello che si muove, si agita nella storia; esso non ne è che una immagine più o meno lontana, una oggettivazione più o meno pura; il vero diritto è quello che sta scritto nella stessa nostra coscienza, quello che è congenito con noi stessi, e che con noi si elabora e si perfeziona.

Con molta vivacità il Beaussire confuta le accuse al diritto naturale che furon mosse in ispecie dal Burke in Inghilterra, e da molti altri i quali insieme a lui rimasero spaventati dalla parte preponderante ch'esso ebbe nella Rivoluzione, e dalla sua legislativa manifestazione nella famosa dichiarazione dei diritti dell'uomo.

Io ho sempre creduto che attaccare sotto qualsiasi forma questo celebre atto e i principii, che l'hanno creato, sia la medesima cosa che negare noi stessi, l'ambiente, la vita, che il nostro spirito ha per così lungo tempo vagheggiato e effettuato dopo tante fatiche. È impossibile rivolgersi al più piccolo fra gli Stati del mondo civile sulla fine del secolo scorso, senza che noi vi vediamo sviluppati e pronti a sbocciare i germi delle idee, che furono esposte in quello scritto e poi confermate eternamente col suggello del sangue. Anzi in alcuni esse sono già passate nell'orbita giuridica, e tramutate in una prescrizione della legge. In Inghilterra, negli Stati Uniti per esempio noi vediamo già sancita gran parte di quelle libertà, che furon poi riconosciute in Francia nell'89. Ma ciò, che forma il pregio inestimabile di questa dichiarazione, egli è di aver parlato non tanto al cittadino, quanto all'umanità; di aver preteso la concessione di quei diritti non come una concessione politica, ma come una concessione naturale; per un titolo, cioè, che non era stato in nessun tempo prima d'allora presentato a un usurpatore: la qualità di uomo. È adunque una vana impresa quella di voler colpire il *ius naturae*, attraverso l'atto della costituente francese: e più che vana, ingiusta, come ben osserva il Beaussire, se a tale scopo in luogo dei principii universali, che la determinarono, si accetta la falsa teoria del Burke, che ammette la sola legittimità della tradizione.

Il nostro autore esamina poi minutamente il concetto del diritto. Considerandolo nel suo duplice aspetto, esso è o la qualità di una persona per cui le si deve qualcosa, oppure la garanzia necessaria dell'azione. Ed è questa la distinzione già da antico stabilita dai giuristi, che separano diritto in senso subiettivo, da diritto in senso obiettivo; l'uno che si mostra come *facultas agendi*, l'altro come *norma agendi*. Con ciò non si dà la definizione del diritto, ma una semplice nozione di esso, quale sorge dalla stessa esperienza che è quindi comune a tutte le scuole. Le divergenze più grandi si verificano invece quando si vuole definire realmente il *ius* e precisare il suo fondamento. Il Beaussire non enumera che poche delle teorie, che nel corso dei secoli si svilupparono sopra questo problema: egli ne cita alcune, che non hanno molta importanza, e ne tralascia parecchie, e mi pare a torto, che, come quella del Leibnitz e del Wolfio, occupano un luogo altissimo nella storia della filosofia del diritto. Dopo aver validamente confutati i sistemi da lui menzionati, viene ad esporre quello ch'egli accetta: per lui la ragione ultima del diritto è la garantia del dovere. Questa idea potrebbe essere svolta in modo più ampio dallo scrittore, nondimeno l'intenzione sua è abbastanza chiaramente rivelata: è una teoria che in fondo concide con quella che considera il diritto come la garantia della soddisfazione di un bisogno. Essa è accettabile senza restrizione, perchè ricerca la base del diritto nell'orbita stessa della nostra natura, e perchè raccoglie in un'unica formula quanto di vero contengono le diverse opinioni, che i filosofi e 'i giuristi emisero su tale questione.

Circa la divisione dei diritti il Beaussire trova buona quella che li classifica in *diritti perfetti* e in *diritti imperfetti*; però preferisce per la sua maggiore determinazione il criterio distintivo che procede dalla stessa definizione data dal Grozio, che disse il diritto la qualità di fare o di avere qualche cosa. Dunque il diritto in genere si può affermare o come diritto di ritenere, o come diritto di fare. Donde alla persona possono competere due specie di diritti: o il diritto al rispetto, oppure il diritto all'assistenza (pag. 51). In proposito di questo diritto all'assistenza egli combatte giustamente il signor Baudrillart,

che ha in un suo libro rimproverato alla costituzione francese del 1848 di aver accordato allo Stato il diritto d'assistenza. Questo rimprovero si collega a tutto un sistema che ora tende a prevalere, e che respinge non solo a titolo di diritto, ma anche a titolo di dovere ogni forma di pubblica assistenza. Tale è pure l'opinione di Herbert Spencer. Ma in realtà disconoscere nello Stato questo cômpito di aiutare l'individuo, di rimediare alla deficienza delle sue forze, è non comprendere la vera natura, il vero obietto della sua attività. C'è una via di mezzo tra lo *Stato di diritto*, puramente negativo, *Stato gendarme* del Kant e del Fichte, e lo Stato prepotente, assorbente quale fu inteso e illustrato con sì calorosa vigorìa di parole dal Marx e dal Lassalle; c'è una idea sana percui si può concepire uno Stato che funziona di un moto suo indipendente senza con ciò invadere tutto il campo della individuale libertà. Ed è propriamente in tale assistenza da costoro negata allo Stato che consiste questo giusto punto medio tra le due esagerate teorie: in questo completamento, in questo perfezionamento delle iniziative degli individui lo Stato realizza il fine della sua istituzione. È lo Stato infatti, dice lo Stahl il quale ne ha dato a mio avviso il più completo ed esatto concetto, quegli che protegge i cittadini dagli attacchi stranieri, assicura la pace all'interno e promuove, in una parola, dentro la sfera e nella forma del diritto, la diffusione del benessere, della cultura, della civiltà.

Secondo l'opinione del nostro autore è impossibile fissare un limite assoluto dei diritti (pag. 62). Questo limite può variare col variare dei tempi e delle società; nè si presta quindi a una generale determinazione. Ma a me sembra veramente che alla soluzione del problema non debba rimanere estranea la filosofia del diritto. Anch'io non accetto la formola da molti ripetuta che il limite del diritto di uno consista nel diritto di un altro, cioè che un diritto debba cessare quando incontra un altro diritto: perchè ammesso ciò ne deriverebbe l'assurda conseguenza della elisione dei due diritti. Nondimeno credo che un criterio universale si possa rintracciare nella teoria del danno ingiusto e colposo. Quando per procurarmi un vantaggio arreco volontariamente ad altri un danno, io sono in colpa, mi pongo

in contraddizione con quella idea di equità, che sorge spontaneamente nella coscienza degli uomini, e quindi non solo posso, ma devo venir limitato, o impedito nella mia azione. Nè è questo un precetto meramente di diritto positivo, ma di diritto naturale, una conseguenza necessaria dei dogma fondamentali della scienza giuridica. In ogni modo, qualunque sia questo limite, sia che possa venire stabilito idealmente o no, certo esso esiste e perchè esiste lo Stato, affine di evitare perniciosi conflitti, deve cercare che l'individuo non lo oltrepassi. Nasce perciò il bisogno che il diritto sia dichiarato positivamente in formule conoscibili da tutti, che una autorità speciale abbia il potere di decidere delle controversie che sorgono sulla interpretazione di quelle formule, e che infine una forza pubblica superiore agli interessi personali obblighi a rientrare dentro i confini del diritto chiunque li abbia arbitrariamente violati. Adunque, come ben osserva il Beaussire, il diritto positivo si collega in modo intimo col diritto naturale: l'uno infatti è la realizzazione dell'altro, è la sua rappresentazione concreta; il diritto positivo è la forma, la volontà, il diritto di natura il contenuto, il pensiero.

Dopo aver così esaminata la parte generale, egli viene a trattare più particolarmente del diritto pubblico, e in primo luogo della sovranità. Egli combatte il sistema di Stato propugnato con tanto vigore nell'Europa medioevale, per cui la sovranità è di diritto divino, e nello stesso modo l'opinione opposta, che ripone nel popolo il potere sovrano. Il solo diritto, egli afferma, è sovrano (pag. 81). Questa teoria non è nuova, e pecca, a mio parere, del vizio medesimo, di cui è affetta quella del Guizot dallo stesso Beaussire ripudiata, la quale sostiene la sovranità dalla ragione. Sono questi principii inconsistenti, vaghi, indefiniti che ripugnano all'indole della questione. Essa è scesa oramai dalle regioni serene, lontane della filosofia, e si è imposta nel campo battagliere della politica, dove bisogna avere il coraggio di affrontarla risolutamente, e disporre di più validi e più materiali argomenti. Quelle astrazioni passano su di lei senza scuoterla, senza agitarla, poichè si riferiscono a uno stadio del suo cammino, ch'essa ha già da lungo trascorso. Ora io credo che conside-

rando le condizioni della moderna società, e l'esperienza felice da noi fatta, questa sola sia l'opinione accettabile: che la sovranità è del popolo. E non già del popolo preso come massa, quale il Rousseau l'aveva concepito, ma del popolo politicamente costituito, cioè ordinato a Stato. L'esempio splendido che il nostro paese e l'Inghilterra e anche la Francia danno in appoggio a tale principio, dovrebbe bastare, a mio avviso, a dispogliarlo dell'incerto carattere di problema, e dargli invece quello di indiscusso ed eterno assioma.

Discorrendo del diritto civile in rapporto col diritto pubblico, l'Autore palesa il pensiero che il giurì sia necessario non solo in materia penale, ma anche in materia civile; e il concetto, che il giudice essendo l'interprete e il rappresentante della legge, non può essere contemporaneamente il giudice del fatto, è sostenuto da lui con mirabile forza di persuasione. È importante l'osservazione che vi sono molte cause, p. es. quelle che si rapportano agli attentati contro l'onore, all'abuso della patria potestà, all'impossibilità della vita comune fra due sposi, le quali sembrano sfuggire per loro natura alla scienza formalista di un giudice (pag. 121). Nondimeno conviene notare che un tale quesito non può essere risolto con meri criterî filosofici, ma altresì con dati di diritto positivo, e tenendo conto delle tradizioni e delle abitudini invalse in quel popolo di cui si tratta, e massimamente di tutto il sistema di procedura, che vige in quella data legislazione.

Nell'esporre i principii generali di diritto penale si presenta al Beaussire il cômpito di classificare i reati. Ed egli difende la distinzione di *crimine*, *delitto* e *contravvenzione* sancita nel codice Francese del 1810. A noi pare che anche dopo tutto quello che se n'è detto in Italia a proposito della nostra nuova codificazione penale, la triplice partizione, che passò pure nei nostri codici, sia quella che offra il maggior numero di pratici vantaggi. Egli è vero che dal solo punto di vista razionale è assai criticabile questo definire il reato per mezzo della pena, ma d'altra parte, come ben nota il Filomusi-Guelfi, questa classificazione oltre alla grande utilità che arreca alle determinazioni processuali, riesce per la sua formula abbreviata a facilitare nella coscienza popolare il pensiero della

valutazione intrinseca dei reati secondo la gravità. In quanto al diritto di punire, l'Autore ne trova il fondamento nel diritto che la società ha di difendersi; e questa difesa essa la esercita in due forme, colla repressione e colla riparazione: repressione per togliere al colpevole i mezzi di nuocere; riparazione per preservare la società per via della intimidazione del torto di cui continuerebbe a minacciarla l'impunità del delitto commesso (pag. 128). E con ciò egli accetta in tutta la sua estensione la famosa teorica del Romagnosi, il quale appunto riconoscendo nella pena una *controspinta* alla *spinta* del reato, fa servire l'*intimidazione* come mezzo di prevenzione. La nuova scuola di diritto penale ha avuto il merito di porre ancora in rilievo questa funzione di tutela sociale come base ultima del diritto di punire, idea che era stata fin qui oscurata da astratte considerazioni, le quali avevano prodotto il dannoso effetto di soverchiamente mitigare il rigore delle pene.

Secondo il Beaussire la pena di morte è legittima. Questa ardita affermazione, la quale risolve sì recisamente forse il più grave, certo il più penoso problema che s'agiti nella sfera del diritto criminale, è lanciata da lui, mi si permetta ch'io lo dica, senza un maturo esame, e sembra piuttosto così com'è esposta più il frutto di una fuggitiva impressione, che la logica deduzione di lunghe e laboriose meditazioni. Per portare un serio contributo in tale discussione ancora aperta e forse eternamente aperta conviene volgere lo sguardo qui, in Italia, dove sorse la prima protesta così calda dell'amore dell'uomo, così adorna di onesta e persuasiva eloquenza, contro la pena capitale, e dove sempre di poi rimase più fervida, più elevata, più ubertosa la disputa su questo argomento. E se il Beaussire avesse investigata la letteratura, che s'è a questo proposito svolta nella nostra patria, avrebbe potuto convincersi che non sono sole considerazioni di sentimento che militano contro questo estremo della funzione punitiva, ma anche numerose e valide obiezioni di un'indole meramente razionale; avrebbe veduto che c'è qualcosa di più di quelle due ragioni, il rispetto cioè alla vita umana, e la possibilità di errori irreparabili, da lui attribuiti agli avversari, che insorge con mag-

giore efficacia a combattere il principio ch'egli ha sostenuto come un assioma. Non è mio cômpito ora ricordare gli scritti, che si pubblicarono in Italia in favore della abolizione, nè la storia ch'essa ebbe nel nostro Parlamento, che finalmente da pochi giorni la sancì; solo citerò l'osservazione fatta dal Pessina nei suoi *Elementi di diritto penale,* che riassume il concetto principale della sua teoria abolizionista e ribatte ancora mirabilmente la conclusione del Beaussire, la quale si è che la pena di morte nulla ha in sè che non sia conforme all'idea permanente del diritto (pag. 137) « L'uomo delinque, dice l'illustre criminalista, non in quanto egli è ma in quanto egli opera; epperò l'attività, non il sussistere dell'individuo, l'attività, che è quella su cui il diritto impera, diviene ribelle al diritto nel reato »; quindi è *illegittima* la pena di morte, poichè essa sopprime non l'attività delittuosa, ma la esistenza, che la origina, e su cui la legge non ha potere alcuno. D'altronde io stimo che anche le considerazioni di sentimento non siano inutili alla risoluzione di siffatta questione. Il libro del Beccaria è tutto un libro di sentimento, poichè la sua base razionale, che consiste nel ritenere il diritto della vita quale un diritto imprescrittibile e innato a cui non si può rinunciare mediante un patto, è caduta col suo presupposto necessario di un contratto sociale; eppure, che se ne dica, le parole del grande Milanese vibrano potentemente nel nostro cuore, e sono capaci forse più che molte ragioni di carattere positivo a volgere il nostro pensiero verso quell'ideale di bontà e di clemenza, che la sua anima bella vagheggiava. Nè conviene obliare che la esatta commisurazione della pena al delitto è effetto del caso, non di un calcolo cosciente: poichè non è dato al giudice di penetrare col suo occhio fino al fondo dello spirito del delinquente, e ricostruire con precisione quel complesso di cause grandi e minime che hanno influito sul compimento del reato, e riprodurre innanzi a sè lo stato psicologico, in cui egli si trovava nel momento in cui lo consumò. Tutte le dispute che si fanno sulla imputabilità, questa impossibilità di determinarne stabili criterî, bastano a rivelarci che la pena approssimativamente può corrispondere all'atto criminoso, ma non matematicamente equivalerlo. C'è un limite al

di là del quale le condizioni determinanti al delitto non si discernono più, neppure dallo stesso colpevole: i *perchè* di una data azione formano una scala infinita, nè può l'intelletto dell'uomo ripercorrerla tutta. È davanti a questa invincibile incertezza, dove il pensiero è inabile, che il sentimento è nei suoi diritti di dominare: questa impotenza assoluta di precisare infallibilmente il grado di responsabilità se nei giudizî comuni non può per l'indole della funzione punitiva esercitare influenza alcuna, lo deve invece quando si tratti di sacrificare la vita di un individuo. Il ricordare che noi stessi, i quali giudichiamo, siamo uomini, e che solo appartiene a qualcosa che è sopra di noi pesare con vera giustizia le più intime intenzioni di un nostro simile, e volgere a una a una tutte le più piccole pieghe del suo animo, deve aprire un libero sfogo a quel senso di umanità, che abbiamo tutti racchiuso nel cuore, e ritenerci dal pronunciare questa estrema e irretrattabile pena.

Con una chiara trattazione intorno ai servizi pubblici e al diritto delle genti si chiude la parte che riguarda il diritto pubblico. Benchè il Beaussire non lo affermi in modo esplicito, pure risulta dalle sue parole ch'egli giustamente considera l'imposta non come un correspettivo, un prezzo dei servigi prestati dallo Stato, ma invece come un capitale destinato alla produzione di determinati servigi. Entrando poi nell'ambito del diritto privato egli viene a discorrere della famiglia, e quindi innanzi tutto del matrimonio. Combatte il concetto che il matrimonio sia un contratto, e accetta ed illustra la celebre definizione che ne dà Modestino (pag. 206). In quanto al divorzio, egli se ne mostra contrario in teoria ma riconosce in pratica la necessità di sancirlo. E dice che il divorzio « non può entrare nel diritto che come la permissione legale d'un male, allo scopo di evitarne uno maggiore (pag. 236). » In verità non è questo, mi pare, uno di quei problemi, che possono ammettere una tale duplicità di risoluzione. È oltremodo pericoloso sempre procedere dentro la sfera giuridica guidati da questi criteri di opportunità, che ripugnano alla natura, allo scopo del diritto. Il diritto ha una via sua e libera: un cammino che si compie in mezzo a noi, e pure difficile a

discernersi. Tutti gli sforzi dell'uomo debbono essere diretti a determinare i punti stabili di questo percorso, ma una volta determinati si deve appropriarseli e tramutarli in un generale precetto. Poichè non è possibile l'ingannarsi: quella via è la via della pace e della felicità; quell'unica su cui la società ritrova l'armonia dell'esser suo. Non è quindi concepibile questo dualismo nello scioglimento di un dato quesito giuridico: il dualismo può sussistere nella soluzione teorica, ma stabilito una volta che una data conclusione è vera e buona in teoria, tale e non altrimenti dev'essere nell'ordine pratico. E invero io credo, che tutti gli Stati i quali hanno riconosciuto il divorzio, abbiano fatto ciò non spinti da un fallace opportunismo, non, come dice il nostro Autore, persuasi che in principio esso fosse un male, ma profondamente convinti che anche idealmente rispondesse al carattere intimo dell'istituto del matrimonio. Cos'é che ha indotto il Beaussire a pronunciare una tale opinione? Il fatto che nè la perpetuità del vincolo matrimoniale, nè la possibilità di rescinderlo hanno sempre nella realtà buone conseguenze. Orbene, è forse questa una causa sufficiente ad un filosofo, ad un giurista per sostenere che in tesi generale il matrimonio non possa o nell'una o nell'altra delle due ipotesi ritrovare la sua perfezione? Non è strano che nelle contingenze della vita molti inconvenienti si manifestino, i quali sembrano altrettanti attacchi ad un principio, che nondimeno è stato sancito perchè è in sè stesso sano e giusto, e fecondo di grandi utilità. Forse perchè vi sono talora degli abusi nella patria potestà, egli è questa una ragione per proclamare che il potere del padre sopra i figliuoli non dovrebbe esistere affatto, e che solo è stato dalle leggi introdotto per evitare più gravi danni? Sia il divorzio che la indissolubilità del matrimonio avranno senza dubbio entrambi in mezzo ai tanti benefici che saranno capaci di produrre, nè è compito mio esaminare qui la difficile questione, ancora molti perniciosi effetti: ma non si potrà mai dire che tali effetti sono consciamente implicati in quella qualsiasi conclusione che un dato Stato avrà nelle sue leggi accolta. Non può il diritto riconoscere un vizio intrinseco nel quesito che si propone, e dichiarare la sua incompetenza a risolverlo perfetta-

mente. Un Parlamento studia intorno allo stabilire o no la perpetuità del maritaggio, e risolve; ma non può, per l'indole stessa del problema, dare a questa soluzione il carattere di un fiacco e incerto rimedio che non estirperà, ma appena appena attuerà i mali esistenti! Che legge sarebbe mai questa, che dicesse ai coniugi: — io vi permetto di rompere il vincolo che l'uno all'altro vi lega, e vi accordo questa permissione non perchè io la ritenga utile alla destinazione che l'uomo ha nella vita, ma solo perchè non concedendola forse nascerebbero dalla vostra unione più dannosi risultati? — È questo l'ufficio del diritto, questo sostenere, aiutare alla meglio l'individuo in mezzo a fatali pericoli, o non è invece il procacciargli il modo di non vederli neppure questi pericoli, di ignorarne perfino l'esistenza, cercando di volgere i suoi desideri, le sue mire ad una onesta e imperturbata attività?

Illustrato con efficace eloquenza il contenuto del diritto di famiglia, passa l'autore a discorrere della proprietà materiale. La teorica ch'egli accoglie circa la giustificazione della proprietà individuale è quella della scuola economica, che affermò base di questo diritto l'attività dell'uomo come lavoro, di cui il primo momento è l'atto di occupazione. Quale corollario del diritto di proprietà egli viene a sviluppare il diritto successorio. Confuta giustamente l'opinione che ebbe ed ha in Francia molti fautori, per cui la successione *ab intestato* troverebbe la sua spiegazione nella presunta volontà del defunto: opinione, che, com'è noto, si riattacca a Ugo Grozio, il quale appunto considerò la successione *ab intestato* come un *tacitum testamentum ex voluntatis coniectura;* e sostiene con ragione che la successione di famiglia ha il suo necessario principio nel diritto stesso della famiglia indivisibile e indipendente (p. 265). Egli parla di poi dell'ordine naturale di successione e censura la condizione infelice fatta dal codice francese al coniuge superstite coll'art. 767, che non fu fortunatamente incluso dal legislatore italiano nel nostro codice, il quale ha invece più equamente ricostruito tutto questo istituto della successione del coniuge superstite. Ei chiude infine questo capo con un bellissimo cenno storico intorno alla proprietà e alle sue forme insino al 1789, quando la proprietà fu solennemente proclamata tra i diritti imprescrittibili dell'uomo.

Io non seguirò il Beaussire nelle sue ricerche intorno alla proprietà intellettuale, al diritto dell'onore, alla libertà, con cui si completa il suo lavoro, perchè non me lo concede lo spazio, e perchè molte delle idee che v'espone, sono già note al pubblico per essere state da lui palesate nel suo precedente e lodato saggio circa *la libertà nell'ordine morale e intellettuale.* Le poche osservazioni che io ho creduto di fare bastano, io spero, a rilevare il valore non comune di questo scritto: e ciò è quello che importa. Le leggiere e rarissime disapprovazioni che ho sopra alcuni punti manifestate non sono capaci in nessun modo di alterarlo; poichè esse sono forse il frutto di personali convinzioni, piuttosto che di intrinseci vizii del libro stesso. Se in una parola io avessi dovuto esprimere il mio giudizio io avrei detto che questa è un'opera sana ed elevata nel suo contenuto, semplice ed elegante nella sua forma; e adorna di un pregio che oramai non si può quasi più sperare in un libro di filosofia: la chiarezza. Il Beaussire sa che per essere vero filosofo non occorre nascondersi dietro l'apparato pomposo di vocaboli incomprensibili ai più, il quale spesso ad altro non serve che a mascherare di una gravità illusoria la vanità del pensiero. Egli sa che cómpito del filosofo è quello d'illuminare gli uomini sulla via della verità, e che questa luce non deve brillare agli occhi di pochi, ma spandersi invece largamente, affinchè molti ne godano il beneficio supremo. Egli sa infine che v'è una legge, una regola sola per ogni grande scrittore e pensatore; ed è quella che con tanta parsimonia di parole, ma con tanta efficacia di concetto, Faust ricorda a Wagner:

Es trägt Verstand und rechter Sinn
Mit wenig Kunst sich selber vor.

CARLO SEGRÈ

Francesco Maurolico e il Risorgimento filosofico e scientifico in Italia*, *nel secolo XVI. — Di GIUSEPPE ROSSI. Prof. di filosofia (1 vol.) Messina 1887.

Sebbene preziosi e particolareggiati ragguagli intorno al Maurolico siano da molto tempo conosciuti, mancava tuttavia uno studio speciale della vita e delle opere del celebre Messi-

nese, sopra tutto considerate in rapporto col risorgimento filosofico e scientifico del secolo XVI in Italia. A compiere tale lacuna pose mano il prof. Giuseppe Rossi ed il volume che annunciamo è chiara prova della accuratezza delle sue ricerche e dello studio consacrati nel comporlo.

L'autore con ragione osserva che se il Maurolico fu largamente ricordato come matematico e fisico, poco o nulla si disse di lui in relazione con tutto il movimento filosofico e scientifico del suo secolo; delle molteplici manifestazioni del suo ingegno e della sua dottrina in quanto con esse cooperò a svolgere le singole scienze rinascenti al suo tempo e più ancora a formare quel complesso di condizioni, che resero possibile allo spirito umano proficue generalizzazioni, sintesi più vaste e metodi nuovi; sotto il quale aspetto il Maurolico appare pensatore di maggior conto che non si creda comunemente, ed è perciò che si pose a dettarne la vita e studiarne le opere nelle loro attinenze col risorgimento.

Nel colorire questo disegno il Rossi con giusto criterio ha saputo giovarsi dei materiali già noti come degli storici speciali delle matematiche che più o meno diversamente parlarono delle opere di lui e ne apprezzarono il valore.

Rispetto all'ordine da seguirsi nella esposizione delle varie opere del Maurolico, che possono classificarsi in matematiche, astronomiche, fisiche e letterarie, riflette che nel fine propostosi, non intende di raccogliere le singole opinioni, dimostrazioni e scoperte nei varii rami delle scienze, ma di seguire quel filo di ragioni d'ordine generale e filosofico per cui il Maurolico fu condotto alle medesime, come a rinnovare quei metodi che ebbero tanta efficacia al risorgere delle scienze; ed è con tale ordine che il Rossi espone ed esamina le opere del Maurolico incominciando dalla sua Cosmografia lodatissima al suo tempo, poi le opere matematiche originali o ristaurate, quindi gli opuscoli matematici e infine gli scritti grammaticali, storici, poetici e religiosi di lui.

Con ragione l'autore rileva che la vivacità della discussione, l'indipendenza dei giudizi, l'efficacia delle ragioni fanno sentire nel Maurolico quell'aura di libera ricerca che è la caratteristica di tutti i filosofi del risorgimento. Ed in prova osserva

che il Maurolico, sebbene assai versato negli studi teologici, pure, guidato dai criteri della scienza, esclude dalle ricerche naturali la Teologia, sostituendovi le scienze esatte e dimostra le contradizioni dei teologi e l'inettitudine di coloro che, non intendendo le ragioni naturali delle cose, ricorrono a cause soprannaturali. Se non che il Rossi, pur magnificando i pregi della Cosmografia, si duole che nella stessa vi si sostenga l'immobilità della terra, sebbene il Maurolico nella sua molteplice erudizione non potesse ignorare le ipotesi antiche contrapposte alla Tolemaica e forse neppure il tentativo già fatto dal Cardinale Cusano a favore del movimento della terra. Vero è che la Cosmografia veniva pubblicata nello stesso anno in cui vedeva la luce l'opera immortale del Copernico — de Revolutionibus orbium coelestium — ma sta il fatto che nemmeno in seguito egli si pronunciò a favore del moto della terra.

Riguardo agli studi e ricostruzioni del Maurolico rispetto ai libri più dotti di Apollonio di Perga, il Rossi, dopo aver detto e giustificato che le ricostruzioni del Maurolico furono veramente divinazioni, sebbene rimanesse inferiore alle dimostrazioni di Apollonio, aggiunge che più tardi il Viviani emulando il Maurolico tentò pure una divinazione del quinto libro di Apollonio. Ora il cenno che fa il Rossi della divinazione del Viviani lascierebbe supporre che questi non sia riuscito meglio del Maurolico, mentre la cosa è ben diversa.

Apollonio di Perga nella Pamfilia aveva raccolto intorno alle *Sezioni coniche* quanto avevano fatto prima Aristeo, Eudosso di Cnido, Menechmo, Euclide, Conone, Trasideo, Nicotele, e primo diede alle tre sezioni coniche i nomi di parabola, iperbola ed elissi che le distinguono non solo, ma le caratterizzano, e ne aveva composti otto libri pervenuti integri fino a Pappo di Alessandria, il quale vi premise una introduzione e fornì i termini necessari per intenderla. Dalla lettera di Apollonio ad Eudemo e da altra di Eutocio di Ascalona, che visse dopo, a Pappo si arguiva che nel quinto libro si trattasse delle linee più grandi e più piccole, che terminano alla circonferenza delle sezioni coniche, ciò che ora si denomina — questioni *de maximis et minimis.*

Il Viviani, che già aveva raccolto molti materiali per rico-

struire i cinque libri di Aristeo intorno ai *luoghi solidi*, ossia sulle sezioni coniche, lasciando in disparte pel momento Aristeo, formò il disegno di restituire nello stesso modo il quinto di Apollonio e se ne occupò per quindici anni. Nel 1658 il Borelli, autore della celebre opera *de motu animalium* avendo scoperto nella biblioteca medicea un manoscritto arabo col titolo *Apollonii Pergoci Conicrum*, libri octo, i quali in fatto non erano che sette, mancando l'ottavo, li mandò ad Abramo Ecchellenze, professore di lingue orientali in Roma, perchè li traducesse.

Il Viviani, informato della scoperta del manoscritto arabo, non volendo perdere il frutto del suo lungo lavoro sul quinto libro, prese tutte le misure per stabilire solidamente che egli non sapeva l'arabo, non aveva mai veduto il manoscritto e per maggior sicurezza ottenne che il principe Leopoldo fratello dei Duca Ferdinando contrassegnasse di propria mano le sue carte nello stato in cui si trovavano al momento della scoperta del Borelli, nè volle mai che questi gli trasmettesse nulla di ciò che l'Ecchellenze scoprisse traducendo, e infine nel 1659 mandò alla luce il suo lavoro col titolo — *De maximis et minimis geometrica divinatio in quintum Conicorum Apollonii Pergoei adhuc desideratum.*

Due anni dopo l'Ecchellenze avendo pubblicato la traduzione del quinto, sesto e settimo libro, mancando, come si è detto, l'ottavo nel manoscritto, dagli intenditori della materia venne paragonata la Divinazione del Viviani col libro di Apollonio e — « l'on trouva, afferma il Fontenelle nell'elogio del Viviani, qu'il avait plus que deviné, c'est-à-dire qu'il avait été beaucoup plus loin qu'Apollonius sur la même matière. »

Dal che si scorge che la divinazione del Viviani non fu solo un tentativo, ma un'opera assai più perfetta di quella dello stesso Apollonio.

Abbiamo creduto di dover rilevare l'inesattezza incorsa all'egregio prof. Rossi per mantenere la verità storica di un fatto che onora l'Italia, poichè trattandosi di un libro coscienzioso come il suo, potrebbe indurre altri in errore, ciò che sarebbe certo contro la sua intenzione adoperandosi egli con tanta sollecitudine ed amore a restaurare la memoria e l'opera di quei

valenti pensatori e dotti, che tanto contribuirono a preparare e fecondare il nostro risorgimento in tutti i rami della scienza, congiungendo armonicamente le verità di ragione colle verità di fatto, la matematica colla osservazione e cogli esperimenti, da cui dovranno sempre prendere le mosse i metodi appropriati alle singole scienze per rendere reali ed efficaci i progressi della medesima.

R. Bobba.

Enrico Colini. — ***Notizie della vita e delle Opere di Terenzio Mamiani.*** — (Un volume in dispense dal 1885-1888, Iesi). (1)

Il Mamiani oltre all'aver vissuto poco meno di un secolo e riempito la sua lunga carriera con varia e incessante operosità pratica, presenta al suo biografo tanti e così varî aspetti di attività scientifica e letteraria che riesce assai difficile di narrarne compiutamente la vita in breve spazio.

Il sig. Colini ha nondimeno intrapreso di farlo in un volume pubblicato per dispense dal 1885 al 1888. Egli intitola il suo lavoro in modo conforme a uno scopo più modesto che non sarebbe quello di chi volesse, in opera assai più ampia della sua, trattare largamente delle relazioni del Mamiani co'suoi tempi, e dare alla biografia di lui il carattere di una parte della storia d'Italia. Egli non si restringe per altro ad una pura cronologia di fatti, come fa all'incirca l'Autore d'un altro libro uscito prima di questo sullo stesso soggetto (Gaspari). Nel volume del Colini notiamo due pregi principali, e cioè una forma corretta e accurata e l'intendimento di presentare il Mamiani nei

(1) Questo cenno bibliografico è una riproduzione alquanto abbreviata di un altro comparso nei Rendiconti della Classe di Scienze morali, storiche e filosofiche della R. Accademia dei Lincei del Gennaio scorso.

suoi aspetti più notevoli, in quelli che spiccano maggiormente dalle sue opere e dalle sue azioni. Il letterato, il patriota e statista, l'oratore parlamentare, il poeta, il filosofo sono qual più qual meno delineati nel quadro biografico di questa straordinaria individualità. L'educazione dell'illustre pesarese, i suoi primi tentativi per la libertà e l'indipendenza della patria, il suo esiglio, le prime manifestazioni del suo pensiero filosofico e poetico, come le fasi successive in cui vieppiù cogli anni e cogli eventi si affermarono e splendettero di viva luce le doti di questo insigne ingegno e carattere figurano nel libro del sig. Colini; certo non sarà tempo gettato quello che si darà alla lettura di queste pagine, le quali col discorso del Mestica e il libro del Gaspari possono riguardarsi come ciò che di più completo si è scritto sinora su Terenzio Mamiani. Senza dubbio l'Autore ha letto e compulsato non solo tutte le opere del Mamiani per scriverne la biografia, ma si è anche servito di qualche corrispondenza privata che gli è stata comunicata e di altri documenti ottenuti dalle sue ricerche. Non ostante non possiamo dire che, sotto il rispetto dell'ordinamento e accertamento dei fatti, l'opera del Colini sia compiuta e perfetta. Se potessimo entrare nell'esame dei particolari, molto avremmo da osservare sia riguardo alla documentazione, sia alla proporzione delle parti del libro, all'importanza data alle varie manifestazioni dell'attività del Mamiani, sia alle lacune che si potrebbero rilevare. Volendo dir tutto in breve, o almeno non trascurare nulla, l'Autore non ha sempre potuto seguire l'ordine cronologico nel ricordare fatti importanti e nel connetterli coll'intreccio del tutto insieme, benchè sia giusto notare che avendo egli voluto considerare nel Mamiani la vita pratica più che la speculativa, ossia, se vuolsi, questa meno in sè stessa che nelle sue relazioni con quella, egli doveva necessariamente essere tratto a presentare molti fatti e cose in iscorcio, e come da un punto particolare di prospettiva.

Il Colini non fa sempre le lodi del Mamiani, egli sa talvolta indirizzargli critiche opportune, per esempio in filosofia, benchè il suo studio sull'uomo e sulle relazioni col filosofo non penetri profondamente nelle ragioni psicologiche; e per tornare un istante al desiderio di maggiori documenti, avremmo desiderato che in

appendice egli ci avesse procurato un elenco completo di tutti gli scritti del Pesarese (1).

Malgrado queste avvertenze, non esitiamo a dire che il libro del Colini è scritto con vivo amore del soggetto, con forma accurata, con intento di abbracciare in un breve volume i molteplici aspetti della vita feconda di Terenzio Mamiani, e che l'Autore merita la nostra gratitudine per questa pregevole fatica.

Luigi Ferri.

Prof. Michele Laurini. — ***La Riforma della Filosofia in Italia.*** — Matera, Tipogr. F. Conti, 1888.

La questione che l'A. affronta è ardua assai; nondimeno egli l'affronta con quel coraggio che viene dall'intenzione ferma di rendere un servigio importantissimo alla Filosofia in Italia e, per essa, di concorrere potentemente al miglioramento delle nostre condizioni intellettuali e morali.

La Filosofia, secondo l'A., è oggimai divisa in tante scuole quanti sono quelli che la coltivano: ognuno ha un suo sistema, un suo indirizzo, fuori dei quali tutto è o falso o imperfetto: ognuna si rinchiude nella cerchia de'suoi principî, diviene intollerante colle altre e le guarda con disprezzo. Accozzo d'idee senz'ordine o veruna norma guidatrice, il quale ingenera nell'osservatore sconforto e sgomento, gli rivela la filosofia un'ingegnosa confusione e gliela fa concepire come un'opinione. Da qui ripercuotimento di mali gravissimi nella società, immoralità, irreligiosità, mancanza di sentimenti alti e nobili, d'idealità. — Se urge dunque porvi rimedio, questo non è a ricercarsi che nella vera filosofia la quale « dispiega inimicizia a nessuna fatta di filosofia, nessuna discaccia da sè, ma tutte le abbraccia

(1) È quello che abbiamo cercato di fare nella *Commemorazione* del *Conte Terenzio Mamiani*, letta all'Accademia dei Lincei e ristampata nel 1° fascicolo dell'anno 1886 di questa Rivista.

con amoroso amplesso, le pone in contrasto fra loro col pensiero assoluto, necessario ed universale, nel che consiste la propria esistenza (pag. 12). »

Tale filosofia, come è detto nel Cap. I°, ha sua ragione nell'unità assoluta, compenetrazione dell'intelligibile e dell'intelligente, in sè differenziantesi e insieme da sè non dividentesi. — Il suo primo logico (Cap. II°), e per ciò stesso il primo scientifico, è l'essere, il puro essere, privo d'ogni determinazione, da cui per contraddizione intima ed immanente scaturisce il non essere, che è negazione dialettica dell'essere, e come questo indeterminato. Eppure l'uno non è l'altro; non è, ma passa nell'altro. Codesto passaggio è il *divenire*, che armonizza gli opposti facendone comprendere la identità e la differenza. Ma questo divenire si contraddice ancora e pone il non divenire: e ambedue si conciliano poi nell'*esserci* che è il loro termine dialettico, o sia « non è l'essere semplicemente, nè il non essere semplicemente, nè l'essere che è non essere, il divenire, ma l'essere che si è posto, l'essere determinato, l'esistere (pag. 40) ». — Essere, non essere, esserci costituiscono nella loro unità il *primo-ultimo* della filosofia — e lo spirito, operando secondo la dialettica che loro è intrinseca, costruisce il sistema generale delle conoscenze, in cui ogni cosa come ogni idea ha il suo posto, la sua ragione, la sua dimostrazione.

Alla conoscenza però del principio fondamentale dell'identità tra il pensiero e l'essere, lo spirito non arriva nè presto nè facilmente; ma bisogna ascenda per diversi gradi dal sapere immediato, all'autocoscienza, alla ragione fino a trovare la sua forma assoluta.

Ma come è possibile l'unità del pensiero, e dell'essere? — L'A. tratta la questione nel Cap. III° e, naturalmente, si diffonde a parlare del *giudizio sintetico a priori del Kant*. — La pura idea in se stessa, separata dall'intuizione, è vuota: l'intuizione senza di essa è cieca. Ma questa e quella acquistano il loro pieno valore quando, per virtù dell'*Io* si compenetrano *nell'unità sintetica*. Ciò significa che tra di loro vi ha consustanzialità di natura, altrimenti l'unità sintetica non sarebbe possibile, la quale « è per sè oggettività, per ciò stesso

il principio d'oggettività d'ogni cognizione perocchè dessa è nè il puro concetto, nè la pura intuizione, sì bene l'unità dell'uno e dell'altra (pag. 53) ». La sua natura è contenuta nel sillogismo « in cui è l'unità che ritorna in sè stessa dagli opposti (pag. 55) »; la possibilità sua è la stessa possibilità dell'esperienza, « perchè avere i concetti delle cose vuol dire conoscere le cose per intero e nel conoscere per intero le cose date dal senso consiste tutta la scienza dell'esperienza (pag. 63). »

Così per *l'unità sintetica,* come l'A. cerca mostrare nel Cap. IV°, è spostato il centro di gravità del pensiero umano, vien fatto palese che l'oggetto proprio ed immediato della filosofia è il pensiero, e il mondo ideale si compenetra colle esistenze concrete, mentre resta tolto il dissidio tra la stessa filosofia e le scienze naturali e reso manifesto il graduale passaggio dal puro senso al senso frammisto di pensiero al pensiero puro. — E qui insiste specialmente l'A. perchè crede che solo lo studio della *fenomenologia dello spirito* potrà togliere molti errori ed aberrazioni. — Esamina dunque la *sensazione* che è l'*impressione* trasformata dall'attività dell'anima, l'unità del principio senziente e del termine sentito — mostra come per essa si formi la coscienza in cui, appunto, l'elemento a posteriori è dato dall'atto sensitivo, elaborato poi dall'elemento a priori che è dato dal pensiero. — Il Cap. V° seguita a trattare della coscienza, forza perennemente produttiva, però di natura diversa dall'attività e produzione della sensazione. Qui buio; la distinzione, determinazione, cognizione graduale del buio, poichè la coscienza diventa l'irriflesso che si riflette, il due che si fa uno, perchè uno; però piena realtà: ossia distinzione del soggetto e dell'oggetto nell'*Io* e insieme la loro identità (pag. 86 e seg.). — Nel Cap. VI° l'A. riassume quello che è venuto dicendo nel libro, rischiarandolo nel seguente, che è l'ultimo, con alcuni cenni sulla filosofia antica e moderna.

A posta volli riassumere in modo alquanto ampio la dottrina dell'A. Così chi legge potrà convincersi da sè che la riforma della Filosofia in Italia da quello invocata non è che un rinnovamento del puro Hegelismo o, meglio, una risurrezione, dalla quale, però, esso non acquista maggior validità

o consistenza. Così deve accadere. E che è infatti, domandiamo un'altra volta all'A., quest'essere puro, a un tempo pensiero puro, semplice, indeterminato? È esso mai veramente il primo logico, o non piuttosto un pensiero senza contenuto o pensato, quindi una contraddizione in termini? può esso apparire intelligibile, quando si supponga che chi lo pronunzia o lo ascolta non abbia alcuna cognizione di essenze definite, come si è costretti a supporre ammettendo l'essere puro principio della conoscenza? E ciò posto, che cosa mi diventa il *non essere*, il quale per intima contradizione deriverebbe dall'essere puro, se non, come questo, un non pensiero e un non intelligibile? E cosa significa allora il divenire? — Dunque la scienza non può cominciare dall'essere puro perchè tanto varrebbe che non cominciasse affatto. — Che? gli Hegelisti, i quali per arrivare all'essere puro fanno astrazione da ogni realtà e da ogni determinazione di esso, in seguito, per ispiegare questa stessa realtà, non sono forse obbligati a restituirla all'idea dell'essere? — Così avviene di usare frasi come questa: « se l'essere è l'assoluto astratto, non si ha da intendere che l'astrazione da cui risulta l'essere sia vuota — perchè è trasfigurazione e immedesimazione tanto del sapere quanto del saputo » (pag. 45); così l'essere puro e il non essere sono conciliati tra loro dal divenire da cui risulta l'esistenza. — Ancora: ammessa la contraddizione tra l'essere e il non essere, possono questi due termini avere una sintesi? No; tra ciò che è e il nulla non vi ha nessun termine dialettico conciliatore: essi si contraddicono assolutamente. — Per questa via dunque la scienza non è possibile.

Ma non basta. Dato che l'essere puro è trasfigurazione e immedesimazione di sapere e di saputo, ne viene che il pensiero è oggettività e dialetticità, che entità e mentalità dicon lo stesso, che vera mentalità è vera entità (pag. 45). Ora, si chiede, chi mai non intende che altro è l'idea d'una cosa dalla cosa stessa? S'egli è vero che i dati del senso sono modificati dalla riflessione (pag. 85), con qual diritto inferirne che questa modificazione ci faccia conoscere le cose? E dato anche che la vera natura delle cose non ci sia fatta palese che dal pensiero, si può concludere che questa natura sia una produzione

di esso? A noi p. e. riesce impossibile costruire una scienza naturale a priori. Ciò significa appunto, che il nostro pensiero, pur seguendo la natura nel suo sviluppo, non può produrla, nè quello comprendere affatto, appoggiandosi solamente alle proprie leggi. Identità dunque no, sì bene stretta necessaria relazione, correlatività tra il pensiero e la natura, tra l'idea e la cosa, il principio e il fatto. Per ciò si spiega il valore oggettivo della cognizione. — Lasciamo ormai le forme d'ogni Scolastica!

Dato si possa aver scienza dell'assoluto, anche la filosofia acquista un valore assoluto; un errore tira l'altro. Ed ecco che l'A., fin dalla prefazione, si dà premura di rassicurarci « che la filosofia non è una pera o una ciliegia, una cosa qualsiasi che vive nello spazio e nel tempo (pag. 15). » O dove vive allora? Nel tempo sì certo, e se non nello spazi o essa, per sè, certo chi la fa. Da ciò il suo carattere variabile provato a sufficienza dai diversi sistemi, successivamente escogitati, preparazione a quello stesso di Hegel, ove, secondo l'A., risiede tutta la verità. Non v'è dubbio che nella filosofia vi ha qualcosa di permanente; ma insieme ciò che muta, appunto perchè quella non può trasandare i risultati delle scienze modificantisi e crescenti nel progresso del tempo, nè dipende solo da un lavoro logico. Se non che questo attribuire alla filosofia un valore assoluto è conseguenza, ripeto, dell'avere ammesso che l'assoluto, cui in principio si accennava, può rilucere a noi in tutta la sua pienezza.

E conseguenza si è, se pur vedo giusto, un presumere eccessivo delle proprie idee, un arrogarsi l'esclusivo diritto e il potere di risolvere gli alti problemi dell'uomo e del mondo, ricooscendo in tutto inetto ciò che altri d'altra scuola viene pensando intorno a quelli, quando pure non s'abbia pronto per loro lo scherno e la contumelia, (pag. 64, 134-135 e altr.). Così non si dà, certo, esempio di quello spirito tollerante, desiderato in dottrina diversa dalla propria (pag. 12), e par si dimentichi che la scienza non vuole idrofobie.

Ed ora è da chiedersi: può l'Hegelismo indurre una riforma della filosofia in Italia? o ha esso a sperarlo? — No risolutamente. — Anche appena gettando uno sguardo sulla

stessa Germania, che di quello fu la culla, ci accorgiamo tosto che il movimento del pensiero non scende più dalla filosofia alle scienze particolari. ma sale al contrario da queste a quella. Il fatto è significantissimo, e indica che ormai si è stanchi di certi sistemi campati in aria, attacantisi a nulla; indica che il pensiero filosofico, spossato da tanti delirii speculativi, vuol essere più cauto e comporre definitivamente. non però come vorrebbe l'A., l'antico dissidio colla scienza. E la posterità riconosce che la maggiore, anzi la più feconda affermazione della Critica del Kant sta appunto nell'aver negato la possibilità di quelle costruzioni metafisiche dell'universo tentate dippoi.

L'A. si lamenta che la filosofia suoni ormai assoluta dissidenza. Ciò non è: anzi mi pare che i filosofi e gli scienziati stessi, e parlo per avventura dei più eminenti, debbano trovarsi d'accordo in alcuni punti importantissimi, come nella necessità di non contraddire ai risultati certi delle scienze positive, nel riconoscimento delle leggi universali e necessarie, e quindi oggettive, della mente umana, e di ciò ch'esse recano nella forma della conoscenza del sapere sperimentale, la cui materia é data dal senso; però che da questo tacito accordo si venga svolgendo una filosofia internazionale che soddisfi alle esigenze del pensiero moderno.

Non più dunqne Metafisica assoluta, invocata anche in nome d'una idealità che non può nutrire fortemente l'intelletto e l'animo. O Galileo ci dice proprio nulla?

Vercelli, 11 Ottobre 1888.

Dott. Alfredo Piazzi.

Bollettino pedagogico e filosofico

L. Nicotra — *I possibili* (*studi ontologici*). — Napoli, tip. Nicotra, 1888.

Sembra all'A. che l'ontologia, oggi forse troppo trascurata, contenga molto di falso e d'inetto. Depurarnela, renderla « meno vaga, meno aerea, meno mistica, » (p. 11) importa assai, poi che, solo così, essa potrà provvedere — « alla sistemazione della verità, alla determinazione del campo della scienza, alla pronta verificazione di tante dottrine » — (ib.) — Da cotale speranza confortato, egli venne meditando *sul possibile*, e testè ne espose una teoria in questo libro, che divise nei seguenti dieci capitoli: — un postulato — il veramente possibile — l'apparentemente possibile — il matematicamente possibile — lotta e selezione dei possibili — i possibili e la cosmologia — i possibili e la teologia — la possibilità nel Primo ideologico — applicazioni etiche — profilo storico dell'esposta teoria.

La nostra conoscenza ha un valore oggettivo, ecco il presupposto necessario d'ogni investigazione; l'ha per virtù *dell'essere*, condizione, fondamento d'ogni idea, da noi intuito come Primo. (p. 28) — Il quale è il *possibile*, non l'indeterminato, un nulla (p. 40), come alcuni, a torto, credono; è l'idea semplice, unica, identica, universale, necessaria, il razionale, il *quo intelligimus* (p. 123). — Ogni suo atto è razionalmente determinato, reso possibile da un motivo, il quale, alla sua volta, ha bisogno d'un altro motivo che lo legittimi. Così si stabilisce una serie di *perché*, determinantisi a vicenda, un determinismo perfetto. (p. 34) Non si confonda però il *possibile razionale coll'apparentemente possibile*, datoci dal senso dalla fantasia e dal linguaggio, mera finzione. Quello rivela l'indole sua nella matematica, cioè, nei rapporti degli oggetti, nel nesso che di essa è obbietto, anzi il solo che ci porga (p. 62); donde il suo carattere di necessità. Anco le altre scienze sono pos-

sibili in quanto razionali; il loro lavoro tutto sta — « nell'organizzare sempre meglio i termini sperimentali, in guisa che rendano all'intelligenza l'organismo reale dell'*Essere* » (p. 70). Però è la razionalità stessa che raccomanda l'osservazione prolungata, perspicace, tranquilla, quell'osservazione che nell'esperimento trova tutto il suo valore (p. 73). — E nella filosofia, per essa, cioè *pel veramente possibile*, la cosmologia s'è venuta migliorando; l'idea di causa ha acquistato di generalità; l'atto transeunte è concepito come una dipendenza dell'immanente (95); il genere, non come un moto astratto, ma *produttivo*, pieno delle ragioni delle specie, e « le specie i diversi stadi coesistenti del genere » (p. 101). — La speculazione teologica rientra ne' suoi domini, e la filosofia meglio determina i suoi, riconoscendo la propria invalidità nell'attingere certi problemi appartenenti piuttosto alla religione positiva. Nell'Ideologia, il *Primo* non è più un fantasma, ma la stessa possibilità vera ed efficace, destinata a « combattere i prodotti della fantasia, ad iniziare e compiere il regno del razionale (p. 131). — La logica si libera da pregiudizii e difficoltà che ancor l'inceppano; così si rivela meglio la natura del giudizio, e in esso la materia venuta a posteriori non fa più parere impossibile l'apriorità, l'immutabilità, la necessità del nesso (p. 145).

Tali alcune delle più importanti idee esposte dall'A. — cui soggiungerò brevi e poche osservazioni. — Anzitutto, abbiamo noi dell'intuito una prova diretta, un'affermazione della coscienza? No: dunque, come ammetterlo? — Consideriamone l'oggetto, l'idea dell'Ente possibile. — Checchè ne dica l'autore (p. 122), per ciò appunto che contiene la possibilità delle varie determinazioni, essa è indeterminata. Se così è, non può dare ragione alcuna della conoscenza delle cose reali; e, applicandola, non avrò che affermazione di possibilità indeterminata. Quest'argomento, già svolto dal Mamiani, è, o mi sbaglio, inoppugnabile. — L'idea dell'Ente possibile, poi, cottraddice alla naturale evoluzione del pensiero, il quale passa dal concreto all'astratto, dal particolare all'universale. — S'aggiunga che, senza di essa, i concetti di necessità (p. 24) e di universalità non perdono affatto di significato e di valore. Si spiegano come rapporti logici del pensiero riflesso, stabiliti dalla facoltà sua di astrarre e generalizzare e oggettivati con l'affermazione. E così la scienza, svincolata dall'intuito, è possibile con metodo naturale. — Osserverò ancora che — il criterio supremo della verità non è da porsi nella conformità della nostra cognizione coll'Essere (p. 54), ma nel pensiero stesso nel quale l'Essere esiste — che, affermando le matematiche diano il solo nesso ideale (p. 62) non si considera intieramente il loro cómpito — che, riguardo ai giudizii, non è giusto asserire il concetto loro sia — « di *deter-*

minare, aggiungere qualche cosa al soggetto (p. 139). » perchè questo in alcuni tutto consiste nella relazione da essi affermata, appunto negli *analitici*.

Concludendo dirò che, pur discorde dall'A. nella questione dell'origine del razionale, è d'uopo convenire con lui in ciò che le scienze solo per esso si rendono possibili, del quale quanto più si spiega la natura, tanto maggior valore quelle acquistano.

Dott. Alfredo Piazzi.

F. De Sarlo — *I sogni (Saggio filosofico)*. — Napoli, Tip. A. Tocco e C., 1887.

Il fenomeno del sogno, argomento vecchio, e pur sempre nuovo, e, per le stesse sue oscurità, attraente, merita di essere diligentemente considerato, per una maggiore e più perfetta conoscenza della nostra vita interiore. — L'A., nel suo breve lavoro, accennato ai risultati delle più recenti ricerche scientifiche, secondo la fisiologia e la psicologia, prende in esame la teoria del Delbouef, espressa nella formola — il sogno è il passato — e del du Prel, che il sogno riguarda come vera creazione, però emanazione dell'Incosciente, rivelazione di un qualcosa di superiore (p. 13), e, negando questa, assolutamente, conclude che, a parer suo, la verità sta nel mezzo, nell'ammettere che — « il fondo dei sogni sia il passato » (p. 14), ma questi posseggano altresì una cotal forza capace di produrre un *quid novi*, e dipendente da maggior intensità della *vita emozionale* (15-17). — Trova certa affinità tra il *presentimento* nella veglia e il *presagio* nel sonno, formato questo, sopra tutto, dall'*organizzazione dei sentimenti* (p. 28), la quale — « non essendo distratti, nè in alcun modo preoccupati » — ci permette — « di prevedere quale di essi ci attenda il domani dopo quello di ieri » — (ib.) e, talvolta, prodotto di mera illusione (p. 31). Nota infine (p. 32) come la fisiologia che finora — « ha badato solamente alle modificazioni della circolare sanguigna durante il sonno » — dovrebbe estendere le sue diligenti ricerche alla struttura intima dei centri nervosi, poi che ad esse spetta — « per la più parte, la rivelazione del segreto della vita emozionale » (ib.)

Certo che questo saggio poco conferisce a meglio illuminarci intorno all'oscuro e complesso fenomeno del sogno. Ma degna di lode è l'in-

tenzione di chi lo dettò. Col quale non affermerò risolutamente — « nei sogni si abbia la produzione d'un qualche nuovo » (p. 14) — se pure, come pare, ad essa si attribuisce il significato di vera creazione. — L'immaginazione non fa che riprodurre in quelli alcune percezioni, le quali si seguono secondo la legge dell'associazione delle idee, senza che lo spirito possa dirigerle. — Qui dunque creazione non ci può essere. Forse farei distinzione di momenti. Così, presso allo svegliarsi, riacquistando gradualmente lo spirito la sua attività, i nostri sogni mano mano si coordinano, si spogliano dello stravagante e dell'assurdo, diventano lucidi ed assumono un carattere di chiaroveggenza qualche volta meraviglioso. — Come poi ammettere, oltre la vita psichica cosciente, un'altra più vasta di molto, l'incosciente? (p. 18). — Con qual fondamento? — È l'espressione — *sensazione inconscia* — indicante un vero processo spirituale, che è possibile solo per la coscienza, non riesce forse, secondo fu già avvertito, ad una contraddizione in termini? — Riconosco coll'A. che è riservato ad ulteriori diligenti ricerche fisiologiche dissipare gran parte di quel misterioso che circonda il sogno. Ma esse non son tutto, nè si deve pretendere bastino da sè a spiegare il fenomeno psichico. Dico ciò, perchè le anastomosi tra cellule e fibre, ricordate dall'A. in fine del saggio, m'hanno fatto pensare a M. Lhuys che parla di percezioni e d'idee che s'*anastomizzano*.

Dott. Alfredo Piazzi.

Antonio Bobbio. — *Il Critico al difensore dello Spencer Prof. G. Toti.* — Alessandria, tip. Sociale, 1888.

In un opuscolo di poche pagine, l'A. risponde ad osservazioni che il prof. G. Toti già fece al libro di lui: — « Esposizione, critico-esplicativa delle dottrine pedagogiche di H. Spencer. » — Il principio dell'evoluzione, o sia passaggio dall'omogeneo all'eterogeneo, che vorrebbe accomodarsi all'universo fisico e all'umanità insieme, contraddice alla ragione ed alla scienza: l'uomo è libero e la libertà fa la stessa sua moralità: riporre questa nel *saper vivere* è snaturarla, quando non sia attenuare una dottrina nelle sue conseguenze terribile: non bastano le scienze naturali a spiegar l'uomo e la società: nè alla morale e religione potrà sostituirsi, nell'avvenire, il sapere scientifico-positivo, fin tanto che l'uomo sarà uomo, e del resto, non sarebbe d'augurarselo

perchè — « la science sans la coscience est la mine de l'âme » — diceva Gargantua a suo figlio Pantagruel; nè l'educazione deve provvedere, anzitutto, alla nostra animalità, — « serbando le cure di minor importanza alla coltura dello spirito e dell'arte ». — Queste, in riassunto, le principali idee che l'A. propugna, se non con novità, certo con bontà e opportunità di ragioni. Noterò, secondo il mio giudizio, che è, per lo meno, inesatto chiamare il Bentham fondatore dell'Utilitarismo, se, fra gli stessi moralisti inglesi, Bacone aveva già intravveduto il principio del benessere generale, e Hobbes dato al calcolo utilitario maggior precisione, mediante una nomenclatura dei beni e dei mali, che stimolano la nostra sensibilità, e Priestley porta la felicità del più gran numero come regola e principio supremo della morale e della politica; che, per affermare nella morale utilitaria di S. Mill trovi posto il *vero bene etico ed eudemonologico*, è necessario provare prima, fra l'altro, che nessuna cosa è un bene per gli uomini, se non in quanto essa è per sè aggradevole, o mezzo di raggiungere il piacere e d'evitare il dolore, e che la felicità ci porge una vera legge per tutti i fatti della vita in tutti gli individui; — che l'educazione, se non a base fisica, come vuole Spencer, non deve essere neppure a base morale; ma insieme e fisica e morale e, aggiungo, intellettuale, corrispondentemente alle tre forme della nostra attività. Delle quali non è giusto dire che una debba precedere l'altra, poichè tutte sono ugualmente necessarie a *far l'uomo.*

Dott. ALFREDO PIAZZI.

Dialoghi di Platone volgarizzati da FRANCESCO ACRI, professore all'Università di Bologna. — Volume IV. — Napoli, Morano editore, 1889.

Al *Convito*, al *Fedone* e al *Critone*, al *Timeo* e all'*Eutifrone*, volgarizzati dall'Acri e raccolti in tre volumi, segue ora il volgarizzamento di altri dialoghi platonici, quali sono l'*Assioco*, il *Jone*, il *Menone* e il *Parmenide*. A questo volume, che contiene pure una lunga Prefazione, l'intendimento dell'*Assioco* e dell'*Jone* e la dichiarazione del *Menone* e del *Parmenide*, va unito uno specchietto di alcuni volgarizzamenti di due luoghi medesimi di Platone per confermare, secondo filosofia, che non si può rendere, volgarizzando, l'immagine vera di alcun grande scrittore e ancor meno quella di Platone. In quanto alla *Prefazione* del-

l'Acri, per vedere ciò ch'è, si legga tutto e si mediti. In quanto al volgarizzamento, è bene riferire ciò che scrisse il Conti: « Già ebbi a scrivere (egli dice), che la traduzione dell'Acri è *platonica*; e ora lo ripeto, qualunque sia il valore del mio giudizio. Bisognerebbe che altri, più competente, paragonando le versioni ultime, mostrasse i pregi singolari di questa; ma, certo, senza far paragoni, l'Acri, nel tradurre pare che scriva col sentimento dell'Autore trasfuso nel suo. Ci rallegra, tutti noi che amiamo la *scienza del pensiero*, questo ravvivarsi di Platone in Italia, con versioni lodatissime, quale per una ragione, quale per un'altra. Chi non ammira l'erudizione del Bonghi, e la diligente critica del Ferrai? La traduzione dell'Acri, a ogni modo, giunge all'anima . . . . . Egli traduce, proprio da filosofo. »

A. V.

Sulla Teogonia di Ferecide di Syros. Nota del Socio ALESSANDRO CHIAPPELLI. — Roma, 1889. (Estratto dai Rendiconti della Accademia dei Lincei).

In questo succoso e dotto lavoro il Chiappelli stabilisce, risalendo, con molta ed appropriata erudizione, alle fonti, la posizione storica della Cosmologia poetica di Ferecide pei suoi rapporti coi predecessori e coi fisici contemporanei. I concetti di Talete, di Anassimene e Anassimandro vi sono segnatamente raffrontati con quelli del teosofo di Syros, senza dimenticare le relazioni coll'Orfismo e la tradizione Esiodéa. Termina il lavoro con acuta e nuova indagine sulla parte che spetta al Pitagorismo più antico nelle idee cosmogoniche di Ferecide; per questa restituzione l'Autore si giova di un passo poco osservato di Diogene Laerzio (VIII, 26) dal quale trae ottimo partito.

R. SOHM: *Kirchengeschichte.* — 2ª ed., VI e 194 p. in-8°, L. 3,50, presso Böhmer a Lipsia, 1888.

Sohm, prof. ordinario nella facoltà di giurisprudenza dell'Università di Lipsia (già di Strasburgo), ci espone lo sviluppo delle prime comunità cristiane, la vittoria della chiesa imperiale, le riforme, le preten-

sioni dei gesuiti e la situazione attuale, sperando un miglioramento morale pel risorgimento delle aspirazioni cristiane. L'A. concilia l'eloquenza d'un Teologo colla precisione e chiarezza del giureconsulto, onde la *Theologische Literatürzeitung*, dice, che l'essere un giureconsulto l'autore, non diminuì il valore del libro, ma l'aumentò.

F. GEIGEL.

M.me JULES FAVRE — *La Morale d'Aristote* — Paris, Félix Alcan éditeur.

La signora Favre, direttrice della Scuola Normale superiore femminile, ha intrapréso di diffondere in forma generalmente accessibile le dottrine morali dei grandi filosofi dell'antichità. Dopo gli scritti sulla *Morale degli stoici* e di *Socrate*, essa pubblica ora un libro sull'Etica di Aristotele. Diamo il benvenuto anche a questo nuovo lavoro d'una donna dotta che coll'amore efficace e fruttuoso della filosofia onora il suo sesso non meno che la memoria del suo illustre marito.

Secondo essa, la verità morale è per Aristotele piuttosto un oggetto di speculazione che uno studio di pratica applicazione. Nondimeno l'aggiustatezza, la varietà e la delicatezza delle sue vedute rivelano una profonda cognizione di sè stesso e degli altri. Noi lo seguiamo con sicurezza, perchè vediamo in lui riunite la forza di contemplazione che abbraccia con retta visione sintetica il tutto insieme dei principii eterni ed immutabili, e la sagacia che riesce ad applicare essi principii ai casi particolari della condotta.

Essai sur la méthode en métaphisique, par P. DUBUC, docteur ès-lettres. — 1 vol. in-8°, Félix Alcan, éditeur.

L'Autore insiste prima di tutto sulla necessità che i metafisici s'intendano fra loro sopra una questione che precede a tutte le altre, cioè sul metodo da seguirsi in questa parte suprema della filosofia. Egli osserva che inutilmente i filosofi moderni hanno tentato di costituire la,

metafisica con una applicazione diretta dei procedimenti scientifici alla ricerca dei primi principii e delle prime cause. La scuola Cartesiana sperò raggiungere la meta, trattando la scienza dell'essere matematico; la scuola di Loke e di Condillac invece vi applicò il metodo sperimentale; e la scuola scozzese ebbe ricorso al metodo psicologico. Il Kant, mediante la critica della *Ragione pura*, aprì una via nuova alla filosofia, e secondo l'Autore il metodo della filosofia critica è del pari atto a distruggere e ad edificare. Considera poi l'Autore che senza detrimento della gloria acquistata dagli inventori di nuovi metodi, il trionfo della verità si ottiene dopo di loro colla sostituzione di sempre nuovi procedimenti a quelli che furono trovati da loro.

Affidato da questa convinzione, egli distingue nell'opera di Kant la parte che costituisce il sistema personale dell'Autore dalle proprie e pure premesse del criticismo, e pensa che vi si possa fondare non solo una dottrina diversa dall'idealismo trascendentale, ma un vero dommatismo spiritualista e teistico.

La Morale, l'art et la religion selon Guyau, par ALFRED FUILLÉE, — Félix Alcan, Paris.

L'avvenire della morale, dell'arte, della religione — questi tre oggetti delle più gravi discussioni del tempo nostro — tale è l'oggetto di questo libro, nel quale, occupandosi d'uno scrittore defunto assai ingenioso e simpatico, l'Autore mira con generali considerazioni ad uno scopo più alto. Il Guyau, all'età di soli trentatre anni aveva pubblicato sulle questioni di morale, di arte e religione una serie di libri, che si distinguono e rimarranno notevoli fra le pubblicazioni contemporanee, pel doppio pregio del pensiero e della forma. Egli difatto in modo assai originale e sincero ha espresso su tali questioni i dubbi, i timori, le speranze delle recenti generazioni.

Rendendo un giusto tributo da questo splendido ingegno, il Fouillée rileva in questo volume gli elementi nuovi recati dal Guyau alla dottrina dell'evoluzione.

NOTIZIE

Questione Rosminiana. — La questione suscitata dal Decreto del Sant'Uffizio che ha condannato quaranta proposizioni di Antonio Rosmini, o credute di lui o a lui attribuite, non finirà così presto. Annunziamo alcune pubblicazioni sull'argomento, tutte documentate, che interesseranno quelli che tengono dietro al combattimento:

Alle quaranta proposizioni rosminiane col decreto Post obitum *condannate* — Note — Milano, Bernardini.

Antonio Solimani. — *Belati d'una pecorella smarrita.* Lettera aperta a Mons. Magnasco. — Chiavari, Esposito. — È tutta una storia documentata.

Commenti di un prelato romano ad un opuscolo polemico coi tipi vaticani, Roma, Reggiani.

Ragioni della condanna fatta dal S. Uffizio delle così dette XL proposizioni esposte da F. C. D. — Firenze, Cellini.

G. B. Bulgarini. — *La storia della questione rosminiana falsificata dalla « Civiltà Cattolica ».*

Anche la nostra Rivista ha trattato di quest'argomento nel fascicolo di maggio-giugno e in quello di novembre-dicembre dell'anno scorso. Le cose da noi dette in questi articoli hanno provocato una lettera e appendice del sig. B. Morone stampata nel fascicolo del 16 febbraio della Rassegna Nazionale alla quale risponderà fra breve il nostro collaboratore L. M. Billia. Intanto crediamo di dover segnalare in modo particolare fra le anzidette pubblicazioni quella che ha per titolo « Commenti di un prelato romano, ecc. », scritto da un punto di vista assolutamente ortodosso, benchè con ischiettezza coraggiosa dentro a questi termini; questo opuscolo insiste con grande evidenza di ragionamento sul conflitto manifestato fra i due tribunali ecclesiastici dell'Indice e del S. Uffizio dal *Dimittantur* applicato dal primo alle opere del Rosmini, sottoposte a minuto e profondo esame per ordine di Pio IX, e dalla condanna inflitta dal 2° alle opere stesse, o piuttosto alle 40 Proposizioni da esso disapprovate. Quando diciamo le opere, non ci allontaniamo dallo spirito dell'ultimo decreto, imperocchè nelle avvertenze che lo accompagnano vi è pur questa: che cioè alcune di esse proposizioni è come virtualmente compresa la sostanza di tutto il sistema.

L'opuscolo è scritto con molto brio e scioltezza; termina facendo intendere la possibilità di un appello al papa per lo scioglimento della questione, che non ostante le fasi molteplici e non poco dolorose per i seguaci del Rosmini, non si può riguardare come chiusa. Vi troviamo infine un'appendice in forma di dialogo fra un Don Massimo e un Canonico, di forma vivace, per cui il progetto di innalzare una statua al Rosmini è occasione ai due opposti interlocutori di esprimere i loro sentimenti sui meriti filosofici e civili, nonchè su giudizi portati sull'ortodossia dell'illustre Roveretano.

Università di Palermo. — Il prof. Roberto Benzoni cominciava il giorno 24 gennaio scorso le lezioni di Filosofia teoretica in quella Università, con una prolusione, il cui soggetto era: La filosofia ai nostri giorni.

Egli esaminò la questione se la filosofia è scienza o arte o nessuna delle due.

Espose l'opinione dei seguaci dell'*Empirismo* e del *Positivismo* di Augusto Comte, per i quali la filosofia ai nostri giorni non ha più motivo d'esistere, come scienza, per la semplice e grave ragione che dove si ha un oggetto, il quale possa essere sottoposto alla verificazione empirica, là tosto sorge una scienza speciale. La filosofia non ha ragion d'esistere perchè le mancano un oggetto proprio e speciali mezzi d'osservazione e di verificazione. Parlò dell'opinione dei seguaci del rigido *Criticismo*, pei quali la filosofia è impossibile in virtù dei limiti insuperabili nei quali è contenuto il pensiero umano.

Da ultimo espose l'opinione di coloro che ammettono anche ai nostri giorni la filosofia, ma a questa riferiscono un valore puramente estetico o un pregio puramente morale.

A mantenere il diritto d'esistenza, anche ai nostri giorni, della filosofia, a chiarirne il valore e l'importanza, il prof. Benzoni mostrò che la scienza, intesa quale personificazione di tutti coloro che lavorano alla conquista del vero, tende alla sintesi conpiuta del saputo, sintesi che possa valere per un'universale spiegazione del mondo, fattoci conoscere dalle analisi delle discipline speciali. Dopo aver parlato della grande importanza per la morale e l'arte, di una sintesi universale dei risultati delle scienze, di una spiegazione del mondo, mostrò che a tale meta nessuna delle speciali discipline empiriche può tendere: 1° Perchè le singole scienze in virtù dell'oggetto e de' mezzi loro proprii d'osservazione sono contenute tra determinati confini. — 2° Perchè, partendo esse da alcuni postulati od assiomi, lasciano insoluti molti problemi, non risolvendo i quali la sintesi suprema del sapere è impossibile. — 3° Perchè, non ostante le maravigliose generalizzazioni delle

scienze moderne, queste non ponno risolvere i problemi fondamentali; il professore accenna ai *sette enigmi* enumerati dal Dubois Reymon. — 4° Perchè della compiuta interpretazione del mondo debbono far parte tutte le manifestazioni dello spirito studiate dalla morale e dall'estetica, in generale, dalla storia.

Chiarita l'alta missione, alla quale è chiamata a'nostri giorni la filosofia, il prof. Benzoni concluse: « Se la filosofia non è una scienza speciale, pure fa parte della scienza, perchè le singole discipline lavorano intorno al singolo ed al molteplice, la filosofia intorno all'unità del molteplice; scienze e filosofia sono parti del medesimo tutto teoretico. La filosofia non è morale, ma a questa suggerisce norme pratiche, non è arte, ma all'arte presta nuovo e vitale alimento. La filosofia ai nostri giorni è *un esame* del potere intellettivo e dei metodi delle varie discipline; una *ricerca* de'principii che stanno a fondamento di tutte le scienze: un'*integrazione* dei risultati di tutte le discipline nelle quali si divide il sapere; una *spiegazione*, un'*interpretazione* del mondo. »

La bellissima lettura fu accolta da vive approvazioni.

Periodici filosofici. — Riceviamo dall'Ungheria un elegante fascicolo di 200 pagine intitolato *Bölcseleti Folyóirat*; Rivista che si pubblica a Temesvàr dal 1886 sotto la direzione del dott. Giovanni Kiss, professore di Filosofia, il quale ne è pure l'editore. È redatta in lingua magiara ed è la Rivista Filosofica Ungherese.

Diamo l'elenco degli articoli contenuti nel fascicolo suddetto che è del giugno scorso:

Articoli: — Il nuovo e l'antico concetto della Filosofia (Szabó Michele). — Filosofia e Scienza naturale (Szöke y Stefano). — Filosofia di Dante (Csisàky Enrico), — Budda e Cristo (Kováty Alessandro). — L'essenza nei corpi organici (Keiss Giovanni).

Miscellanea 1° filosofica: — Congresso cattolico nazionale scientifico di Parigi (Keiss G.). — Questioni di filosofi (Angelicus). — Archivio di Storia della Filosofia. — Manuale di Filosofia (Stokl Alberto). — Annunzi. ecc.

Pubblicazioni. — In una lettera al Ministo della Pubblica Istruzione il prof. Baldassare Labanca, espone le ragioni per le quali, a suo avviso, dovrebbero istituirsi stabilmente, nella Facoltà di Filosofia e Lettere di Roma, due Cattedre per gli studii religiosi, una di *Storia del Cristianesimo* e un'altra di *Letteratura Cristiana*.

Recenti pubblicazioni

— *La Morale d'Aristote*, par Mme Jules Favre (née Velten). 1 vol. — Paris, Félix Alcan, 1889.

— *La Morale, l'Art e la Religion d'après M. Guyau*, par Alfred Fouillée. (1 vol.). — Paris, Félix Alcan Editeur, 1889.

— *Essai sur la Méthode en Métaphysique*, par Paul Dubuc. (1 vol.). — Paris, Félix Alcan Editeur, 1889.

— *Antike und mittelalterliche Vorläufer des Occasionalismus* Von Dr. Ludwig Stein. — Berlin, Druck und Verlog von Georg Reimer, 1889.

— *La Questione sociale*, di Pietro Ellero. (1 vol.) — Bologna, Tipografia Fava e Garagnani, 1889.

— *L'Istituto Pitagorico*. — Nota di S. Cognetti De Martiis. — Torino, Ermanno Loescher, 1889.

— *Sulla Teogonia di Ferecide di Syros*, nota del Socio Alessandro Chiappelli (Rendiconti della R. Accademia dei Lincei).

— *Il Passato, il Presente e l'Avvenire della Psicologia*. — Discorso pronunciato nella R. Università di Bologna per la Solenne Inaugurazione dell'Anno Accademico 1888-89 da Federico Delpino. — Bologna, Stabilimento tipografico Succ. Monti, 1888.

— *Le Apologie nei primi secoli della Chiesa*. — Le cagioni e gli effetti. — Saggio Critico-storico di Raffaele Mariano. — Napoli, Tip. della R. Università, 1888.

— Michele Letti. — *L'Infinito nella Psicologia Religiosa di Max Müller*. — Napoli, Stamperia già del Fibreno, 1889.

— Enrico Morselli. — *L'Evoluzionismo monistico nella Conoscenza e nella Realtà*. — Milano-Torino, Fratelli Dumolard, Editori, 1889.

— *Forme psicologiche della Ragion pratica ad uso dei Licei*, per Angelo Angelini. — Roma, Tip. di Mario Armanni, 1889.

— Giulio Vindice. — *La Vita e le Opere di David Levi.* — Firenze, Tip. di G. Barbera, 1889.

— *Primi Elementi di Cosmografia popolare* ad uso delle Scuole secondarie, del cav. Pietro Pacella. — Presso G. B. Paravia e C.

— *Commenti di un Prelato romano ad un opuscolo polemico coi tipi vaticani e ad una Lettera Pastorale intorno al Decreto di condanna delle 40 proposizioni Rosminiane emanato dal S. Uffizio 14 dicembre 1887.* — Roma, Tip. Reggiani, 1889.

— Antonio Solimani. — *Belati d'una Pecorella Smarrita,* ovvero lettera aperta che discute intorno alle quaranta proposizioni condannate del sommo e piissimo filosofo Antonio Rosmini. Dirette a Monsignor Salvatore Magnasco, Arcivescovo di Genova, perchè la giri al suo Segretario, Canonico Francesco Maria Tribone. — Chiavari, Tip. Esposito, 1888.

— Antonio Solimani. — *Sono abbastanza noti l'inventore e i più esimii cultori della Papirotomia?* Estratto dal periodico il *Rosmini.* — Milano, Tip. A. Lombardi, 1889.

— *Unità delle Scienze pratiche come avviamento alla scienza prima,* per Gaetano Jandelli (un op.). — Milano, F.lli Dumolard, 1889.

— Antropologia generale. — *Lezioni su l'uomo, secondo la teoria dell'evoluzione,* dettate nella R. Università di Torino dal Prof. E. Morselli (14 e 15 dispensa).

— *Sopra Raimondo Sabunda teologo, filosofo e medico del secolo XV,* Studio storico-critico di Filippo Cicchitti-Suriani. — Aquila, 1889 (70 pag.).

— *La Storia della Filosofia dichiarata in tavole* per uso dei Licei, di Filippo Chicchitti-Suriani. — Aquila, 1887-88.

Rinnovamento della Metafisica in Italia

I.

Il rinnovamento della Metafisica in Italia s'è compiuto lentamente, a gradi. Alla scettica non curanza per la Filosofia, al totale suo disprezzo, subentrò a poco a poco (tant'è vero che non si può durare a lungo senza speculazione filosofica) il rispetto per la Filosofia, *ma scientifica*: l'aggiunta di *scientifica* fece morire sulle labbra di molti il sorriso sardonico-umoristico, quasi già passato in abitudine. La scienza riuscì per la prima a proteggere con la sua autorità la povera e nuda Filosofia; si potè, a' nostri giorni, essere cultore della Filosofia (ben s'intende) *scientifica*, senza cadere nel disprezzo di tutti: ma questa volta la Filosofia non potè portarsi seco la sua parte migliore, la Metafisica. « *L'ultima parola sui sistemi metafisici spetta alla Psichiatria* (1) » tuonò la Filosofia scientifica, e dopo l'altitonante parola della *diva*, si vide anche tra noi un fatto curiosissimo: la Filosofia intenta a distruggere se stessa, la propria parte migliore, il proprio *santuario*, come lo Spaventa si esprime.

(1) *Rivista di Filosofia scientifica* fas. 2°.

La Filosofia scientifica fin dal suo cominciamento forse sentì il bisogno d'aiuto, e tosto s'affrettò a stringere il patto d'alleanza *offensiva* col Criticismo Kantiano; e, perchè la vittoria contro la Metafisica non fosse dubbia, con diligenza si assegnarono il proprio compito. Il Criticismo, che per merito del Kant era riuscito ad attendarsi nel cuore istesso della Metafisica, moveva all'assalto dall'interno; la Filosofia scientifica doveva assalire l'abborrito nemico dall'esterno. Tutti avrebbero giurato che la Metafisica, esposta al dubbio fuoco della *critica* e della *scienza*, del *Kantismo* e della *Filosofia scientifica,* avrebbe dovuto ben presto capitolare: ma essa rinnovò l'esempio di chi *si spezza ma non si piega,* lottò, e, quel che più importa, *vinse.*

La prima a venire a patti fu la Filosofia scientifica: costretta a ripararsi dietro il baluardo del *Monismo,* i suoi colpi non giunsero più a ferire la *Metafisica,* ma soltanto la parte più avvanzata di questa, la *Metempirica.* Quel medesimo periodico che qualche anno prima consegnava i sistemi metafisici alla Psichiatria, nel 1886 incominciò a sentire il bisogno di un concetto *monistico del mondo*, e nel 1888 distinta la *Metempirica* dalla *Metafisica* (se pure sono due parti e quindi distinguibili) chiamò questa a riordinare le forze sparse della Filosofia scientifica. Il Kantismo, forte della propria posizione, s'è costrutto per conto suo una cittadella che non piega al soffiar de' venti ed è inespugnabile, se non per la saldezza e profondità delle fondamenta, per la tattica speciale dei difensori! Se volete lottare con esso lui a corpo a corpo egli non scende su terreno neutro, ma

si tiene sempre sul limitare della rocca, e il più delle volte gli vien fatto di giocare un brutto tiro al baldo oppugnatore. « Tu sei forte, nelle vene ti scorre sangue di nobile ed antica prosapia; vuoi dar prova di forza e di coraggio: ebbene sali nella mia rocca, spogliati delle tue armi, cingiti di tante catene quante sono le mie categorie e poi esci se forte tu sei dal mio fatato castello. » Chi imprudentemente accetta l'insidioso invito, o vi rimane prigioniero per tutta la vita, o se riesce a riguadagnare la libertà, ei la conquista con la perdita delle sue forze giovanili, ond'è che le armi di offesa gli riescono poscia soverchiamente pesanti.

Non ostante gravi difficoltà e pregiudizi non pochi, in questi ultimi anni in Italia molto s'è lavorato per il rinnovamento della Metafisica: anzi si può dire ch'essa è ormai risorta: in luogo di lungo discorso, a provare la mia asserzione stanno le memorie del professor Luigi Ferri (1) e l'ultima ed importante pubblicazione dell'Angiulli (2). Ma avanti tutto che debbesi intendere per Metafisica? Non è raro il caso che nel fervore delle dispute si dimentichi, e più spesso si snaturi, il significato dei vocaboli. Molti confondono la Metafisica con la Filosofia in generale, o con le sue parti (Dottrina della conoscenza, Psicologia, Logica); altri alla Metafisica assegnano compiti ed oggetti i più dispa-

(1) *Dell'Idea dell'Essere* (1888). — *Dell'Idea del vero e sua relazione con l'Idea dell'essere* (1887). — *Analisi del concetto di sostanza ecc.* (1885).

(2) *La Filosofia e la scuola* — Napoli (1888).

rati. Per non essere fraintesi stabiliamone analiticamente e con la maggiore brevità possibile il contenuto, il significato: potrebbe darsi che dalla semplice enunciazione dello scopo, a conseguire il quale essa tende, spariscano molti pregiudizi e la maggior parte delle difficoltà che soglionsi opporre alla ragionata possibilità della sua esistenza.

« Bisogna provare, scrive l'Avenarius, non tanto la possibilità della filosofia, quanto la possibilità delle scienze senza la filosofia ». L'espressione dell'Avenarius è ardita, ma vera solo in parte. Che le singole scienze siano possibili senza la filosofia, non havvi bisogno di dimostrazione; il fatto ha maggior valore delle ragioni le più recondite. Tuttavia dal fatto che le singole discipline possano conseguire il loro scopo speciale indipendentemente dalla filosofia, non ne segue punto che possano con pari facilità e al medesimo titolo raggiungere la loro meta ultima, comune, generale. Qual'è lo scopo ultimo, comune, generale delle singole scienze, o della scienza intesa quale personificazione di tutti gli ingegni che lavorano alla conquista del vero? La risposta non è punto difficile, nè dubbia: le singole discipline nella loro totalità (la scienza) si propongono per fine comune ed ultimo, *la ricostruzione ragionata del mondo analiticamente conosciuto.* Nel loro compito di conquista di cognizioni analitiche intorno ad oggetti (o serie d'oggetti) particolari, le singole discipline sono possibili indipendentemente della filosofia; per quanto spetta invece all'ufficio comune di riordinamento delle cognizioni analitiche, di riordinamento totale che equivalga ad una ricostruzione

ragionata del mondo conosciuto, esse non possono fare a meno della Filosofia, ed io dirò, della Metafisica (1). La Metafisica ha per oggetto *l'ordinamento delle cognizioni scientifiche che noi abbiamo intorno al mondo*; o in altre parole essa si propone *l'ordinamento dei risultati delle singole discipline scientifiche.*

Si ponga mente che noi diciamo *ordinamento* e non *somma aritmetica* delle cognizioni scientifiche; la somma, tutt'al più, è possibile nel campo particolare delle singole discipline, perchè le varie cognizioni, come quelle che versano intorno ad un medesimo oggetto e ad una medesima classe d'oggetti, possono variare per rispetto al contenuto soltanto, alla quantità; ma la somma non consegue più il suo effetto allorchè le cognizioni da riunirsi, sono per rispetto al contenuto, qualitativamente diverse. Le cognizioni diverse per qualità non si possono sommare, ma volendo essi raggiungere la meta ultima della scienza, si debbono ordinare, disporre a sistema; ecco il còmpito della Metafisica.

A questo punto parmi sentire la voce del Kantista puro sangue: « Perchè riferire il riordinamento delle cognizioni scientifiche, o (ciò che vale lo stesso) dei risultati delle scienze, alla Metafisica e non alla Dottrina della conoscenza? Non ha egli il Kant per l'appunto ideato a questo scopo la sua teorica degli schemi? ».

(1) Come e perchè le singole discipline non possono, senza cessare d'essere tali, aspirare ad una sintesi comprensiva dei risultati di tutte ho ragionato a lungo nella *Introduzione* al mio lavoro — *Dottrina dell'essere nel Sistema rosminiuno* — e nella mia *prolusione al Corso di Filosofia teorica.*

Rispondo qui (1) brevemente: la dottrina Kantiana delle categorie e degli schemi rende possibile, una *declinazione* o *coniugazione* (se vuolsi) dei risultati delle scienze, anzichè un vero *riordinamento* (2).

La declinazione, per così esprimermi, delle cognizioni scientifiche, il riferimento di queste alle varie categorie e ai varii schemi, è già un progresso sul puro *Empirismo,* il quale alle deduzioni, vorrei dire, geometriche dell'Ontologismo e Idealismo trascendentale, vorrebbe sostituita la somma aritmetica; ma questa non può essere un vero e *compiuto riordinamento.* Le declinazioni e le coniugazioni sono transitorie, mutevoli anche in una lingua; ne sono indici di un certo svolgimento, ma la perfetta e compiuta espressione della lingua non la si trova che nella sintassi, come quella che richiede un ordinamento logico. Paragoniamo le cognizioni empiriche delle singole scienze agli elementi primi di una lingua, nomi, verbi, aggettivi, ecc., ecc., e ci sarà facile intendere la differenza che corre tra semplice somma e declinazione, e un vero ordinamento di fatti. Quanto differiscono le

(1) Tratto con la larghezza che l'importanza della questione richiede, questo punto e accenno alle discussioni del Müller, del Wernick, del Lasswitz circa lo schema dalla *continuità* nella mia *Prolusione al Corso di Filosofia teorica.*

(2) Il *Positivismo* che nella dottrina della conoscenza fa propria gran parte del Cristicismo kantiano, ha voluto pure imitare il kantismo nell'ordinare, a semplice schema di declinazione, le cognizioni scientifiche allorchè tratta della *classificazione delle scienze.* Nessuno nega che *la classificazione delle scienze sia utile*; ma essa non è che un lavoro di preparazione ad un riordinamento più intimo, collegato, organico, vitale. Vedi a questo proposito le critiche e le osservazioni dell'Angiulli — Op. cit, pag. 35.

declinazioni e coniugazioni dalla sintassi! Questa non è possibile senza l'unità di pensiero che ordinatamente s'esprime nella moltiplicità de' vocaboli declinati e dei verbi coniugati.

Affermando noi che la Metafisica è ordinamento ragionato dei risultati delle singole discipline positive, non ne limitiamo di troppo il suo ufficio? L'ordinamento dei risultati delle singole discipline non risponde forse ad una parte soltanto della Metafisica, alla *Cosmologia*? E perchè staccare dalla Metafisica l'*Ontologia*? In questa domanda si cela una grave disparità tra l'Angiulli e il Ferri nel modo d'intendere il rinnovamento della Metafisica. Per il prof. Angiulli la Metafisica è quasi esclusivamente *Cosmologia, veduta cosmologica*, e s'ei ci parla di dottrina della conoscenza e di questioni ontologiche, vi è indotto accidentalmente, perchè per lui l'elemento ordinatore della moltiplicità (cognizioni scientifiche o risultati della scienza) è il principio (o la legge) dell'evoluzione; e l'evoluzione non è un trovato della critica della conoscenza, bensì un risultato del progresso della scienza sperimentale. Ecco che nella discussione circa il rinnovamento della Metafisica entra un nuovo elemento: il *principio ordinatore* della moltiplicità. Conviene che intorno a questo nuovo elemento ci fermiamo alquanto, non ostante la brevità che c'imponiamo, perchè questo ci spiegherà chiaramente la differenza che passa tra il prof. Angiulli e il prof. Ferri nel loro rinnovamento della Metafisica.

Basta a riordinare i risultati della scienza una semplice legge? Si badi che diciamo *studiatamente legge*

e *non principio, risultati della scienza e non cognizioni scientifiche*: nozioni che prima tenevano confuse, indistinte. Se noi parliamo soltanto di legge e di cognizioni scientifiche, non presupponiamo punto la soluzione del grande problema kantiano: cioè non presupponiamo la risoluzione del problema circa il valore delle cognizioni nostre, se queste tocchino o no la *cosa in sè, il noumeno.*

Possiamo parlare di riordinamento di cognizioni scientifiche, senza punto domandarci: riordinando le cognizioni scientifiche, ordiniamo delle semplici cognizioni o insieme con queste ordiniamo anche gli oggetti loro? Chi afferma il compiuto significato di questa distinzione, ha già compreso la natura e il valore del *realismo critico* come vuolsi chiamare, specialmente in Germania. Intorno ad un dato oggetto (o serie d'oggetti), posso formarmi un certo numero di cognizioni; se riesco ad ordinarle in conformità delle leggi del pensiero (categorie, schemi), ad esse io imprimo un valore assoluto, stabile, universale perchè tale è appunto il valore delle leggi del pensiero per tutte le intelligenze, che raggiungono un certo grado di riflessione: ecco il *realismo critico.*

Le cognizioni che non ho potuto dominare con le leggi del pensiero, che sfuggono a questa riduzione, sono variabili, hanno un valore più o meno soggettivo, sono più o meno relative: ecco l'*Empirismo.* Tutte le nostre cognizioni furono da principio *empiriche,* diventarono e diventano *reali* secondo che s'informarono o s'informano alle leggi del pensiero. Ecco fatta chiara

la possibilità d'un riordinamento delle cognizioni nostre intorno al mondo, che non domanda punto, quale necessaria condizione, la soluzione del problema kantiano circa la conoscenza o meno della cosa *in sè, del noumeno.* Tanto l'Angiulli quanto il Ferri non s'appagano di una ricostruzione del mondo, contenuta nei limiti del *realismo critico*; ma per intenti e ragioni diverse. La disparità d'opinioni parmi meriti schiarimento.

Il prof. Angiulli crede di poter assegnare alla Metafisica, quale oggetto proprio e conseguibile, non solo l'ordinamento delle cognizioni, ma ben anche l'ordinamento di ciò che alle cognizioni corrisponde, in altre parole ufficio proprio della Metafisica è l'ordinamento del contenuto delle cognizioni.

Fin quì l'accordo fra il prof. Angiulli e il prof. Ferri è perfetto: nè si creda che, ciò facendo, essi ritornino al presupposto dell'Idealismo — l'ordine del pensiero o dei concetti equivalere all'ordine delle cose — di modo che lavorando esclusivamente sul pensiero si possa fare a meno dal consultare l'esperienza e più ancora si possa da questa prescindere. No: i due pofessori non ponno ordinare che cognizioni (sfido io a fare diversamente), ma a queste riferiscono un valore reale, le considerano in unione col loro reale contenuto, sicchè, ordinando le cognizioni, resta in pari tempo ordinato il contenuto loro, ossia le cose. Ma a questo punto incomincia il dissidio tra i due professori: l'Angiulli crede di poter ordinare la moltiplicità e varietà delle cognizioni scientifiche *(e delle cose)* mediante *una legge,* non già del pensiero soltanto (ecco come l'Angiulli s'allontana per un secondo aspetto dal punto

di vista del *realismo critico* (1)) ma eziandio di tutta la realtà; la legge, con la quale l'Angiulli imprende il riordinamento *metafisico* delle cose, non risulta dalla critica della conoscenza, bensì dal progresso delle scienze: è, si potrebbe dire, *sperimentale*, in quanto viene indotta dalle cognizioni *empiriche*; e tale è, secondo l'opinione di molti, la legge d'*evoluzione*. Ma il prof. Angiulli può conseguire l'ordinamento delle cose in virtù di una *semplice* legge, sia pure che in parte, a frammenti, s'avveri nell'esperienza? Una legge abbia pure fondamento *in re*, non è poi sempre un che d'*astratto?* E se si riordina il mondo conosciuto in virtù di un che d'*astratto*, non si ritorna per un altro verso là donde si voleva partire, cioè al *realismo critico?* (2). Se il prof. Angiulli crede di riordinare le cognizioni scientifiche circa la natura mediante una semplice legge, alla Metafisica può assegnare un compito puramente *cosmologico*: ma se all'incontro crede che alla legge d'evoluzione corrisponda un *reale*, un *in sè*, un *noumeno* che si svolge in conformità della legge (punto di vista del Monismo) e sorregga la legge stessa (3); in tal caso la *Co-*

(1) Dal *realismo critico* s'era già allontanato allorchè si trattava di determinare il *valore* delle nostre cognizioni.

(2) Non dimentico però in questo momento che rimane sempre la differenza nel diverso modo col quale si è risoluto il problema della conoscenza.

(3) Che la legge possa avere un valore puramente mentale, astratto, formale, noi l'abbiamo negato sì per quanto spetta al pensiero (*Kantismo*), sì per quanto spetta alla realtà (*evoluzionismo critico*, o *relativismo evoluzionistico*). Vedi il mio *Monismo dinamico*. — Il Wundt in un importante suo studio sul *Concetto della legge e la questione*

smologia s'innesta nell' *Ontologia* e la Metafisica deve abbracciare tanto questa quanto quella. Il pensiero dell'Angiulli a questo riguardo non è sempre costante, o per lo meno non è sempre sufficientemente chiaro (1).

Il prof. Ferri all'incontro sostiene recisamente e costantemente dover la Metafisica essere anzi tutto Ontologia, non potersi conseguire lo scopo della Cosmologia, se non in virtù del lavoro ontologico. E perchè? Eccoci di nuovo all'elemento che rende possibile l'ordinamento cosmologico della pluralità e moltiplicità delle cose. (Il lettore intende come avrei potuto eziandio dire, ***supposta la soluzione in senso realistico del problema della conoscenza***, ordinamento delle cognizioni scientifiche intorno alla natura, e più brevemente ancora, ordinamento dei risultati delle scienze positive). L'ordine non è possibile non solo senza la pluralità, ma eziandio senza la diversità: e perchè? Perchè pluralità senza diversità dà luogo a somma, a risultato ultimo e non all'ordine. Il mondo è ordinato e la scienza può ricostruirne, *riflessivamente*, l'ordinamento in quanto è molteplice e vario, cioè in quanto consta di moltiplicità e varietà d'elementi, di cose. Ma se dell'ordine sono condizioni necessarie la moltiplicità e la varietà, non ne sono altresì le condizioni sufficienti; dell'ordine fa parte un terzo elemento,

dell'assenza d'eccezione nelle leggi fonetiche, chiarisce come il significato della *legge* in origine fosse soltanto morale e sociale, e nota che Copernico, Kleplero, Descartes, Newton non parlano di *leggi*, bensì di assiomi, regole, postulati ed ipotesi. Il significato che gli scienziati moderni riferiscono al vocabolo legge è, secondo il Wundt, *metaforico*, perchè a loro serve d'abbreviazione nel descrivere i fatti.

(1) *Citazioni.*

l'unità, ossia un elemento comune sì al molteplice che al vario; senza questo terzo elemento il riordinamento scientifico non è possibile. Giustifichiamo brevemente quest'ultima affermazione.

Come ordino io il moltiplice ed il vario? L'ordino assumendo un criterio, un concetto che possa in diverse gradazioni (per motivo della varietà da ordinarsi) riferirsi a tutti quanti gli elementi di questo moltiplice e di questo vario. Voglio ordinare, supponiamo, una compagnia di soldati secondo il concetto della grandezza: assumo per criterio l'altezza p. e. di un metro e settantacinque centimetri; tengo fermo questo criterio e secondo che i singoli soldati s'accostano o s'allontanano dalla misura fissa li dispongo e li ordino. Se l'elemento — altezza — non si potesse riferire a tutti i soldati, non tutti si potrebbero ordinare; e se non tenessi invariata la data misura dell'altezza, l'ordinamento non lo potrei mai ottenere. Ecco chiarito: 1° la ragione per la quale la Cosmologia s'innesta nell'Ontologia; 2° il compito dell'Ontologia medesima. La Cosmologia, come quella che più d'ogni altra parte della disciplina filosofica dipende dalle scienze positive, offre la moltiplicità e la diversità da ordinarsi; l'Ontologia presta alla Cosmologia quell'elemento comune così alla moltiplicità come alla varietà, il quale rende possibile l'unità del molteplice-vario, ossia l'ordinamento.

Quest'elemento *ordinatore*, non potrebbe essere un semplice concetto, un'astrazione? Questa domanda ci deve richiamare alla mente quanto abbiamo detto allorchè parlavamo della possibiltà o meno del compito

della Cosmologia, ove si voglia assumere una legge, o senza fondamento in *re* (Kantismo e realismo critico), o con fondamento reale senza assegnarle punto il *reale* che ne costituisca il valore e la sorregga in tutta la sua estensione (Evoluzionismo critico). L'elemento ordinatore del molteplice-vario è per il prof. Ferri l'*essere*, il quale non è semplice legge nè nel significato del *Kantismo* nè in quello dell'*Evoluzionismo*, nè semplice astrazione.

È l'elemento comune a tutte le cose, il quale alla mente non presentandosi che sotto forma di concetto, in virtù appunto di questa sua presentazione è comune tanto alle cognizioni quanto al loro contenuto, e perciò rende possibile l'ordinamento così delle cognizioni scientifiche quanto dei risultati obbiettivi delle scienze medesime. Qual'è il contenuto obbiettivo, reale, di questo concetto o nozione dell'*essere*? Come il prof. Ferri ce lo chiarisca nelle sue *Memorie* vedremo fra poco (1).

(1) Il lettore che ci ha pazientemente seguiti fino a questo punto, ed un *Kantiano* puro sangue ci potrebbe rivolgere una speciosa domanda, e cioè: Allorquando parlavate della differenza che corre tra il *realismo critico* ed il semplice *Empirismo* non avete *implicitamente* ammesso che la scienza possa conseguire, come di fatto lo consegue, tutto il suo scopo, senza punto ostinarsi a risolvere il problema della conoscenza *in senso realistico*? E se la scienza, o non si propone questo problema, o propostoselo, le è sufficiente la soluzione Kantiana, perchè voi da *critico* volete diventare *metafisico*, e vi affannate tanto a dare una soluzione *realistica* al problema della conoscenza? Non vi pare di lavorare a tutta possa a crearvi problemi, per il semplice piacere d'affannarvi poscia a risolverli? Non vi pare di fare opera compiutamente inutile, anzi dannosa all'economia delle forze intellettuali, tanto allorchè vi create quei problemi, quanto allorchè sudate tre camicie a risolverli? Una compiuta risposta a queste istanze, le quali esprimono in parte la natura dello spirito critico moderno, non si può

Dal poco che siamo venuto ragionando il lettore avrà potuto persuadersi che anche in Italia il *rinnovamento della Metafisica* s'è già iniziato, e quasi vorrei dire fatto. Ormai tutti ci accordiamo in ciò, dover la Metafisica tendere *ad ordinare i risultati delle scienze positive,* dover tendere a dare *tale un ordinamento alle cognizioni scientifiche* ch'esso possa equivalere ad una *ricostruzione ragionata del mondo analiticamente co-*

dare in una semplice nota. Ciò nulla meno vogliamo sottoporre alla considerazione del lettore le seguenti osservazioni: 1° Non si nega che il punto di vista del *realismo critico* possa bastare allo scopo semplicemente teorico della scienza, quantunque sia del pari innegabile che gli scienziati credono di conquistare colle ricerche loro risultati veramente obbiettivi e non semplicemente cognizioni scientifiche. Ma gli scienziati, potrebbe soggiungere il Kantiano, non sono e non è necessario che tutti siano filosofi? Lo scienziato può credere di conoscere, quantunque non lo possa, le cose in sè: ma questa credenza non è giustificabile per un filosofo. Non vogliamo discutere questa parte della questione. 2° Il filosofo deve interessarsi non solo dello scopo teorico della scienza, ma benanche del significato e valore morale della scienza medesima: il filosofo è qualcosa di più del semplice scienziato appunto perchè non dev'essere *unilaterale,* ma delle cose (e se vuolsi delle cognizioni scientifiche) deve saper cogliere tutta quanta la tessitura delle relazioni, nelle quali e realtà e cognizioni sono avvolte. Studiare la totalità delle relazioni, che costituiscono il nostro sapere, non significa punto creare una metafisica per uso e consumo dell'esigenza morale, quantunque la metafisica, l'*ordinamento cosmologico del mondo,* abbia trovato e troverà sempre la propria e viva espressione nella morale e nell'arte. — 3° Se l'ordinamento del mondo fatto mediante la riflessione filosofica è ordinamento di *semplici cognizioni* (siano pure scientifiche) all'uomo verrà meno quel forte affetto che deve portare a tale *ordinamento,* forte affetto che è fonte precipua di moralità. (Il lettore abbia presente il principio supremo della *morale* chiarito dal Rosmini « *riconoscimento pratico dell'ordine dell'essere* »). Ma, può soggiungere il Kantiano, l'uomo cessa forse d'ammirare le opere d'arte, perchè queste sono creazioni sue? E se non viene meno l'ammirazione per le opere d'arte, perchè verrà meno il forte affetto (o amore) all'or-

nosciuto. Ormai due classi di persone soltanto possono negare, perchè non lo sentono, il bisogno della Metafisica, e sconoscerne non solo la necessità, ma ben anche l'utilità: chi non ha punto cognizioni; e il puro e semplice specialista (1). Chi nulla ha, nulla può ordinare: e chi non ha se non se cognizioni circa un

dinamento del mondo, quantunque sappia essere questo nella massima parte creazione sua? Avanti tutto una risposta indiretta: Se in luogo delle opere d'arte avessimo presenti cose reali, esseri viventi in luogo di statue p. e., persone, l'ammirazione nostra non crescerebbe forse? Parimenti se il *riordinamento del mondo* in luogo d'essere semplice fattura nostra, fosse reale, il nostro affetto non potrebbe esser più forte, più intenso? — 4° L'espressione tanto comune ai nostri giorni « le opere d'arte essere nostre creazioni » onde sia compiutamente vera, deve rettamente interpretarsi. Ammiriamo noi il bello anche nella natura o no? Il bello quindi non è del tutto creazione nostra. L'artista localizza, per così esprimermi, il bello, lo concentra nelle opere d'arte onde possa più facilmente attirare la nostra attenzione e più vivamente muovere la nostra ammirazione: ecco la parte di vero del *naturalismo* in arte. Il Kant avendo negato ogni specie di cognizione del *noumeno*, fu costretto a riferire alle opere d'arte un compiacimento semplicemente *disinteressato*; lo Spencer esagerò il disinteresse kantiano, e con lo Schiller, all'arte riferì *il valore di un puro giuoco*; donde due gravi conseguenze: 1° l'arte disgiunta dalla scienza, e ridotta o ad una fotografia della natura o ad un puro formalismo, donde la decadenza; 2° L'opinione di coloro che predicano la fine dell'arte e la sostituzione alle opere di questa delle produzioni dell'industria. (Vedi il mio lavoro — *Il valore dell'arte nella società moderna* — inserito nella *Rassegna Siciliana di Storia, Letteratura e Arte*). Un forte affetto ad una grande verità è bello e morale ad un tempo; ecco come il vero genera e la bellezza e la moralità: ed ecco in breve le ragioni per le quali si cerca di risolvere *in senso realistico* il problema della conoscenza.

(1) A rigore neppure lo specialista può non riconoscere l'importanza della Metafisica, ove ponga mente: 1° alle difficoltà sempre maggiori che col progresso delle discipline positive s'incontrano allorchè si vogliono determinare i confini delle singole scienze; 2° al carattere comparativo che le scienze stesse vanno continuamente assumendo.

oggetto o una classe d'oggetti, non sente il bisogno dell'ordinamento delle proprie cognizioni, perchè n'ha d'avanzo della somma: il movimento in linea retta sarà sempre la via più razionale, come quella che è la più breve, per chi abbia una coltura unilaterale. Bertrando Spaventa nella sua opera postuma *Esperienza e Metafisica* lasciò scritto: « Io non solo concedo che la filosofia non possa far senza dell'esperienza e dei risultati delle scienze particolari, ma nego anche ciò che affermano alcuni, che non sia possibile niuna scienza particolare senza la filosofia; al contrario credo che possono tutte nascere e prosperare bene senza di essa. E il fatto lo prova. Quanti scienziati non sanno punto di filosofia e non solo non ne sanno, ma non ne ammettono neanche la legittima esistenza? Ma.... ci è un *ma*, e lo voglio dire. Vi ha degli scienziati, che, con rispetto parlando, rassomigliano a quegli animali, a cui è stato tolto il cervello e che pur sentono e si muovono regolarmente; altri a quelli, a cui sono stati tolti i gangli alla base; altri a quelli a cui è stato tolto anche il midollo allungato, e che sentono e si muovono col solo midollo spinale. E ciò che è mirabile è questo, che gli scienziati col solo midollo spinale non sentono il bisogno del midollo allungato; quelli del midollo allungato il bisogno dei gangli alla base; e quei dei gangli alla base il bisogno del cervello. Tutti sono contenti del loro stato. E se uno dicesse loro: vedete, ci è duplice modo di sentire e di muoversi, non gli crederebbero, non l'intenderebbero, gli farebbero le fiche ».

II.

Volendo seguire le norme del buon metodo è egli permesso di mettersi al riordinamento delle cognizioni scientifiche, dei risultati della scienza, al lavorio metafisico senza prima attraversare il campo, irto di gravissime difficoltà, della dottrina della conoscenza? Rispondiamo assolutamente di no, sotto pena d'avvilupparsi inevitabilmente nel dogmatismo. Ma s'io mi propongo il problema della conoscenza in tutte le sue parti e mi venisse fatto di risolverlo in senso realistico, incorrerò ancora nella taccia di dogmatico? Non mi pare, quantunque anche tra noi l'affermino filosofi di grande valore. Dunque non havvi punto via d'uscita, o critico nel senso kantiano, o dogmatico? Non mi parrebbe: mi pare anzi che tra il *Criticismo kantiano* e il *Dogmatismo* tramezzi il *Realismo ragionato*. Sono disposto a concederti questa via d'uscita, potrebbe dirmi un kantiano, ma ad un patto: che tu segua ed osservi rigorosamente le norme del più scrupoloso ragionamento. Qui si parrà la tua nobiltade; *hic opus, hic labor*; eccoti categorie, schemi, antinomie, va ora in cerca del *noumeno*. Ho già detto che chi accetta ingenuamente, quasi ad occhi chiusi, le condizioni che gli propone il Kantiano, corre il gravissimo pericolo di non trovar più la via per uscire dal labirinto del *Criticismo*, e, dopo d'aver lottato inutilmente, o di rimanere esausto di forze, oppure, se ancora gliene rimangono, di vedersi costretto a lavorare sulle catene che l'hanno le-

gato e su d'esse fondare tutta l'ulteriore speculazione.

Ad ingegni fortissimi toccò quest'ultima sorte: e tra noi ci deve servire d'eloquente esempio la filosofia del Rosmini (1) e la speculazione dello Spaventa. Il *Kantismo* fa sopratutto perdere di vista la via reggia che ci porta alla cognizione dell'*Io*, e insensibilmente, anzichè trovarlo, c'induce a *costruirlo;* anche l'Herbart, il quale inizia la sua speculazione da un punto di vista buono e conforme all'esigenza dello spirito scientifico (2), non ha saputo evitare questo pericolo, non ha saputo resistere alla tentazione di *costruire* anch'egli il suo *Io.*

Dunque concedi essere la soluzione kantiana del problema della conoscenza inespugnabile; perchè non la chiami anche la sola vera? Distinguo: potrebbe darsi che la soluzione critica del problema della conoscenza sia da ogni parte inespugnabile dal punto di vista del Kantismo, ma da ciò non segue che il punto di vista scelto dal Kant sia vero, il solo possibile: un problema può essere insolubile non in sè, ma per il modo col quale lo si propone. Ad ogni modo il Ferri e l'Angiulli s'accordano compiutamente nell'ammettere che il problema della conoscenza debba essere risoluto dietro la guida

(1) Non ho enumerati il Gioberti ed il Mamiani, perchè l'opera di costoro fu diretta principalmente a modificare e perfezionare la speculazione rosminiana. Pregevoli sono i lavori di critica al Kantismo del Mamiani; ma egli, anzichè sul Kantismo o sulla critica di questo fondare il suo sistema, ritornò al Kant per chiarire e difendere la sua dottrina.

(2) Vedi la Introduzione al mio lavoro — *Dottrina dell'essere nel sistema rosminiano*

dell'analisi psicologica. E ciò facendo, il Ferri, *principalmente,* non confonde punto la *ricerca psicologica* con la *discussione critica* del problema della conoscenza. Avanti d'esporre come il Ferri e l'Angiulli risolvono il problema della conoscenza, credo utile d'esaminare un nuovo tentativo per risolvere questo problema per via indiretta e dal punto di vista del Kantismo fatto dal Bonatelli pochi anni or sono.

Il Bonatelli, vigorosa ed acuta mente filosofica, nel 1885 col suo lavoro « *Discussioni gnoseologiche* » ha gettato il guanto di sfida al Criticismo, e fidente nel proprio valore, accettò le condizioni che per il nobile duello il Kantismo gli proponeva.

Il lavoro dell'illustre professore è essenzialmente analitico e come egli stesso s'esprime « sembra camminare sul filo di un rasoio, o, se piace meglio quest'altro paragone, tessere una tela con fili di platino invisibili, che non possono percepirsi, se non siano resi incandescenti (1). » L'autore quindi ed il lettore non mi attribuiranno, spero, a negligenza, se, volendo riassumere il risultato dell'importante discussione, mi sfuggisse talvolta qualche filo, tal'altra rendessi meno viva la fiamma necessaria a mantenere incandescente tutta quanta la fina tessitura. Il Bonatelli parte dal falso supposto che tutte le nostre cognizioni abbiano *valore,* come suolsi dire, puramente *relativo,* e cerca, tra le indeterminatezze di coloro stessi che lo propugnano, l'intimo significato dell'espressione — *relatività delle nostre cognizioni.* —

(1) Op. cit., pag. 26.

In virtù della relatività del conoscere, così egli riassume la sua ricerca, « si nega la possibilità che il conoscere s'adegui alla cosa conosciuta, affermandosi che ciò che è vero per un subbietto conoscente e in certe date condizioni, è o può essere falso per un altro subbietto e sotto altre condizioni; si viene a dire che qualsivoglia contenuto della conoscenza è quello che è in virtù di date condizioni, ossia in relazione a tale o tal altro stato o modo del conoscente (1). » E perchè s'abbia ben chiaro avanti alla mente, l'oggetto della controversia, lo chiarisce ancora con altre parole. « Il concetto della relatività del conoscere potrebbe forse essere formulato anche così. La nostra conoscenza non si adegua mai alla cosa conosciuta per sè presa, ma soltanto ad un rapporto, sia tra la cosa data e altra cosa, sia tra quella e il soggetto conoscente, sia a un rapporto fra quei due rapporti e così via, restando mai sempre ignoti i termini ultimi dei rapporti stessi (2). » E perchè la sua discussione proceda per ogni parte compiuta, alla dottrina della relatività della conoscenza accoppia il Criticismo kantiano (3) e il probabilismo dell'Hartmann (4) e scrive « in questa battaglia o tutto si vince o tutto si perde. » Donde prende le mosse il Bonatelli per confutare questo modo di risolvere il problema della cono-

(1) Op. cit., pag. 13.

(2) Op. cit., pag. 13.

(3) Op. cit., pag. 23 e pag. 37. Non si creda che ciò facendo l'A. confonda il *relativismo* col *criticismo* e questi col *probabilismo* dell'Hartmann.

(4) Op. cit., pag. 40.

scenza? Egli incomincia dall'osservare che se noi accettiamo « *senza restrizione* il principio della relatività del conoscere siamo forzatamente condotti a negare la possibilità del conoscere stesso, ossia che *relatività della conoscenza e impossibilità della conoscenza* e quindi assoluto scetticismo tornano al medesimo (1). » Ma la dottrina della relatività della conoscenza (o meglio delle nostre cognizioni) ed il Criticismo kantiano non sono forse soluzioni del problema della conoscenza che tramezzano il *dogmatismo* e lo *scetticismo*? Convien chiarire alquanto la cosa.

Allorchè nelle questioni di gnoseologia, si parla di relatività, questa va riferita al contenuto delle cognizioni oppure al conoscere stesso? Se il conoscere stesso, l'intelligenza, la *potenza conoscitiva* nell'intima sua natura è *relativa*, cioè sottoposta a tutte quelle imperfezioni, contenuta in tutti que' limiti, di cui si parla più sopra, l'affermazione del Bonatelli « che la *relatività* della conoscenza importa la *impossibilità* della conoscenza » può in parte giustificarsi: e perchè dico in parte, chiarirò in seguito. Ma le osservazioni critiche dei moderni circa il valore delle nostre cognizioni sono dirette al conoscere, alla *potenza conoscitiva*, oppure agli atti del conoscere, alle singole cognizioni? Se noi esprimiamo la questione in questi termini, si vede chiaramente come la distinzione tra potenza conoscitiva ed attualità di questa potenza, se non arbitraria, sia per lo meno dovuta alla astrazione filosofica; e questo punto lo chia-

(1) Op. cit., pag. 15

rirono compiutamente gli Scolastici (1). Ammessa tale distinzione come giustificata, dobbiamo muoverci un'altra domanda: Le scuole filosofiche moderne riferiscono la relatività della conoscenza al conoscere stesso, oppure al contenuto delle singole cognizioni?

Il Bonatelli medesimo ammette (2) che il *Kantismo* non muove dubbio alcuno sull'assolutezza del conoscere in sè, della potenza intellettiva; anzi il Kant, colla sua distinzione nelle cognizioni della materia e della forma, credette d'aver dimostrato una volta per sempre la necessità, l'immutabilità, l'assolutezza della potenza conoscitiva, in quanto pura potenza, poichè egli riferisce la forma delle cognizioni all'*a priori*. Anche l'Hartmann, quando sostiene fondamentarsi la possibilità della conoscenza sulla *identità del contenuto del pensare e dell'essere*, e tale identità, quantunque non dimostrabile direttamente, essere in grado sommo *probabile* e la *possibilità* del contrario *perdere* praticamente ogni valore; non riferisce punto la maggiore o minore probabilità al conoscere stesso, bensì al suo contennto, all'identità *del contenuto del pensare* e dell'essere. Lo stesso si può ripetere per lo Spencer; quantunque questi assegni un'origine empirica all'*a priori* kantiano, tuttavia la possibilità delle variazioni, in virtù dell'adattamento all'ambiente e dell'eredità, è così remota, a così lontana scadenza, che questo *a priori* si può ritenere come avente, almeno per lunga serie di anni, valore assoluto.

(1) Ecco la parte di vero nelle osservazioni del Bonatelli.
(2) Op. cit., pag. 23.

Rimane quindi chiarito, per quanto parmi, come i dubbi de' moderni per quanto spetta alla relatività del conoscere siano tutti diretti al contenuto delle cognizioni (1): e il Bonatelli talvolta è del mio avviso. « Quando noi diciamo che tutte le nostre conoscenze sono relative intendiamo parlare di ciò che mediante quelle forme logiche si conosce, non dell'organamento interno dell'attività conoscitiva (2). » Vediamo ora come egli, postosi in mezzo all'instabile elemento, pervenga a porre piede sulla terra ferma; osserviamo a qual tavola di salvezza s'appigli, a fin di poter afferrare il porto; osserviamo per quale via egli, attraverso alla relatività della conoscenza, perviene alla conoscenza assoluta, alla cognizione della cosa in sè. Le vie ch'egli percorre, sono diverse, e tutte più o meno presentano difficoltà non lievi e pericoli gravi.

Inizia le sue critiche alla dottrina della relatività della conoscenza con un'osservazione; egli scrive: « Prescindendo ora dal discutere *se si diano davvero* delle conoscenze relative e intendendo sotto questo nome quelle che comunemente si designano così, notiamo che esse sono veramente relative, solamente a patto che il soggetto che le possiede le ritenga per assolute. Una

(1) Che se tutte le cognizioni hanno un valore *relativo* ne debba necessariamente conseguire dover la potenza conoscitiva stessa avere un *valore* puramente relativo, questa è altra questione da quella che esaminiamo ora. Basta aver presente, per ora, che il Kant nega la conoscibilità della *cosa in sè*, dell'*assoluto* senza punto affermare che il conoscere *in sè stesso* sia *relativo*, anzi ne sostiene la tesi contraria.

(2) Op. cit., pag. 23.

volta ch'egli abbia *scoperto* la loro *relatività*, esse l'hanno perduta e *sono diventate ipso facto assolute*. Colui per tanto che s'adopera a dimostrare la relatività d'una conoscenza, in realtà s'adopera *a trasformarla in assoluta* (1). » Quest'osservazione è acutissima; ma, parmi non regga alla critica. Quando allo scettico assoluto opponiamo la sua ferma convinzione circa il suo scetticismo, noi lo cogliamo in contraddizione poichè, contro la dottrina, lo vediamo affermare in modo, se non assoluto, definitivo. Ma questa osservazione perde ogni suo valore ove la vogliamo riferire a chi fa propria la dottrina della relatività della conoscenza.

Quand'io ho una cognizione relativa e la credo, la ritengo tale, io non muto punto la sua natura, non la *tramuto* in assoluta, ma dispongo l'animo mio, dopo aver esaurito tutti i tentativi della ricerca critica, in modo stabile e definitivo, in conformità della cognizione avente valore relativo.

In ogni cognizione noi possiamo distinguere: 1° La potenza conoscitiva, l'intelligenza; 2° l'atto conoscitivo intimamente collegato con l'oggetto conosciuto (donde il valore della cognizione); 3° lo stato del soggetto conoscente di fronte alla cognizione (donde i tre stati della mente: dubbio, probabilità e certezza). Il nostro Rosmini chiarì con fina ed ampia analisi questo terzo elemento delle nostre cognizioni esponendo la sua teorica degli assenti. Il Bonatelli, allorchè afferma che, scoperta la *relatività* delle nostre cognizioni, queste *diventano ipso*

(1) Op. cit., pag. 12.

facto assolute e che chi s'adopera a dimostrare la relatività di una conoscenza, in realtà s'adopera a trasformarla in assoluta, pare confonda il terzo col secondo elemento della cognizione, e non tenga distinto lo stato della nostra mente in relazione con una cognizione, dal contenuto della cognizione medesima (1).

Ove l'osservazione del Bonatelli rispondesse alla verità, logicamente ne dovrebbe derivare la conseguenza che tutte le nostre cognizioni sono assolute, e non si potrebbe più capire: 1° come mai sia entrata nella filosofia la distinzione tra cognizioni assolute e cognizioni relative (2), e 2° la possibilità razionale della stessa dottrina della relatività della conoscenza. Comunque sia, il Bonatelli accetta la conseguenza logica, della sua osservazione, anzi di questa si serve per istabilire il principio « che tutte quante sono le cognizioni che un uomo può possedere, qualora il loro ordinamento sistematico fosse compiuto e perfetto, sarebbero cognizioni assolute, dacchè, essendovene per necessità tra quelle parecchie di cosifatte, tutte le altre, per le attinenze che a queste ultime le collegano, diventano alla lor volta assolute (3). »

(1) Se il lettore ammette la distinzione da noi fatta, può giudicare da sè il valore delle seguenti parole: « In quanto poi al confondere la conoscenza relativa con l'errore, non me ne scuso, perchè si confondono in realtà. Infatti abbiamo già veduto e si vedrà meglio in seguito, che la conoscenza relativa non è veramente tale, se non nel caso che chi la possiede creda di possedere in essa una conoscenza assoluta; il che val quanto dire che non è relativa se non è erronea ». Op. cit., p. 19 seguito alla nota n. 1° della p. 18.

(2) Tale distinzione sarebbe inspiegabile se non a patto, come fa il Bonatelli, di identificare la relatività della conoscenza con l'errore.

(3) Op. cit., pag. 36.

Questo principio è il secondo passo della critica che il Bonatelli fa alla dottrina della relatività della conoscenza: vediamo avanti tutto come lo chiarisce e lo dimostra. Se noi osserviamo come i concetti siano *sistemi di relazioni* (1) i quali, sebbene acquistino, massime per virtù del linguaggio, certa unità e indipendenza *relativa*, non possono però mai isolarsi del tutto dai rimanenti, come per questo influsso di tutti sopra ciascuno e di ciascuno sopra tutti accade che un cangiamento radicale intervenuto in uno d'essi, possa trasformare l'intiero sistema; ne scende, secondo l'autore, chiara la conseguenza che, tostochè un numero più o meno grande di cognizioni relative viene posto in relazione con un *concetto vero di verità assoluta*, a cui siano logicamente subordinate, quelle cognizioni perdono il carattere di relatività e diventano alla loro volta assolute (2).

Nessuno vorrà certo negare che il frutto delle nostre cognizioni, i concetti elaborati dalla riflessione, siano collegati gli uni cogli altri; il prof. Augusto Conti tra noi chiarì ampiamente questo collegamento di concetti, allorchè spiega come al concetto *d'entità* segua *l'ordine dell'entità* inseparabilmente contenuto nel primo (3): la difficoltà consiste nel provare come un *concetto vero di verità assoluta*, non solo possa imprimere nuova forma

(1) Op. cit., pag. 33. Chiariremo ed esamineremo in seguito questa nozione intorno alla natura dei concetti.

(2) Op. cit., p. 34.

(3) Vedi, oltre tutti i suoi scritti filosofici, principalmente il 1° volume della sua opera — *L'Armonia delle cose.* — Vedi anche l'*Abbozzo di una teorica delle Idee* dell'Acri.

all'ordine dei nostri concetti, ma possa oltre a ciò trasformare in *assolute* le cognizioni *relative*. Quando i Neo-kantiani contrappongono al semplice *empirismo* il *realismo critico*, essi possono giustificare il loro punto di vista, ma altrettanto non può fare il Bonatelli.

Cognizioni empiriche per essi sono quelle, che non abbiamo potuto coordinare alle leggi del pensiero (categorie e schemi): allorchè perveniamo a dominarle, per così esprimermi, noi le trasportiamo nel nostro regno: e siccome questo è assoluto, immutabile (il regno dell'*a priori*) così immutabili (reali) sono pure diventate le cognizioni empiriche. I Neo-kantiani non parlano punto di trasformazione di cognizioni; da empiriche ponno diventare reali, e rimanere, per quanto spetta al contenuto, inalterate (1); di più questo nuovo aspetto *puramente formale* delle nostre cognizioni è per loro possibile perchè ammettono come *a priori* le leggi del pensiero (categorie e schemi). Il Bonatelli ha cercato di fare un passo oltre il *realismo-critico*; la trasformazione delle cognizioni da relative in assolute è per lui possibile in virtù di un concetto anche *solo*, e questa trasformazione non solo tocca l'ordinamento, direi quasi, esterno, formale, dei concetti, ma vale ben anche il contenuto.

Ma si ponno tali trasformazioni giustificare? Sì, ma ad un patto: che si facciano proprii i due estremi del

(1) Il lettore intenderà ora perchè abbiamo insistito nel determinare se le critiche del Bonatelli erano rivolte al conoscere, alla potenza conoscitiva, oppure al contenuto delle cognizioni.

Platonismo, e come appunto fece il nostro Rosmini nel *Nuovo Saggio*, 1° s'attenui talmente la percezione sensibile da non la poter neppure chiamare cognizione (1); 2° si riferisca all'idea costitutiva dell'intelligenza tutta quanta la realtà e verità. Soltanto nel caso che il *concetto vero di verità assoluta*, non solo serva ad ordinare tutti gli altri concetti, ma in pari tempo ne li comprenda e costituisca *apprestando loro il contenuto*, parmi possibile la tramutazione dei concetti (cognizioni

(1) Quanto inchiostro ha fatto spargere ai Rosminiani la questione del valore nella percezione sensibile!! Il buon Petri v'ha dedicato degli interi volumi, senza nulla conchiudere. Il prof. Ferri, come vedremo fra poco, con analisi chiara e concisa, nella sua Memoria — *Idea dell'essere* — parmi l'abbia compiutamente risoluta. Curiosi questi Rosminiani; essi soli vogliono avere la privativa di conoscere appieno il pensiero filosofico del grande di Rovereto, e se voi fate tanto di non ripetere materialmente le parole del nostro (e non soltanto loro) filosofo, vi fanno il broncio, vi schierano immediatamente tra gli avversari *per partito preso* e denigratori della fama del Rosmini. Ma che forse si provvede alla fama ed alla diffusione del pensiero di un grande filosofo col ripetere meccanicamente tutte le sue parole? Vogliono forse i Rosminiani non essere da meno dei Tomisti anche nello stereotipare il pensiero dei loro maestro, con pericolo evidente di non intenderlo, allo scopo di sopprimere lo stimolo della ricerca filosofica? Non s'è filosofi di questa o quella scuola solo perchè se ne ripetono esattamente, con precisione, le formole: come non s'è cattolici solo perchè si ripetono materialmente i dogmi; la filosofia non si apprende *a pillole*. Chi di noi, che ci sforziamo di comprendere in tutta la sua estensione e comprensione il pensiero del Rosmini, e voi che non fate altro se non ripetere materialmente ora questa o quella parte della sua filosofia, e tutt'al più attendete alla traduzione nelle lingue moderne ora di questa or di quell'opera, meglio provvede alla fama del grande di Rovereto e meglio sa mantenerne vivo il suo pensiero collegandolo col progresso e svolgimento della filosofia moderna affine di renderla efficace contro errori vecchi e nuovi, sarà giudice il fatto e la storia. Di ciò non mi preoccupo punto. M'ha fatto sgradevole impressione il vedere nella *Rassegna Nazionale* del 16 febbraio che il signor B. Morone mi pone tra gli

da relativi in assoluti. Allorchè ordiniamo tutti i pianeti intorno al sole non crediamo perchè il sole splende di luce propria, che tali siano divenuti anche i pianeti i quali prima non altro facevano se non se riflettere la luce ricevuta. Il *concetto vero di verità assoluta* non potrà che avvolgere in una sottile rete di sottilissimi fili di platino, invisibili ove venga meno la fiamma della riflessione filosofica, tutti i concetti da lui compresi, tutti i concetti che sotto di lui abbiamo ordinati, ma non potrà mai mutare il loro contenuto: tant'è vero che talvolta possiamo in tali ordinamenti comprendere qualche cognizione (concetto) erronea, senza che questa cessi, per ciò solo che l'abbiamo coordinata al concetto vero, d'essere falsa.

Ma si danno poi in realtà delle cognizioni *erronee* o *relative?* (Abbiamo visto in una nota come per il Bonatelli una cognizione *relativa* equivalga ad una *er-*

avversarî del Rosmini, solo perchè ho cercato di chiarire tutti gli aspetti, sotto i quali questi ha studiato l'idea dell'essere.

La filosofia del Rosmini non è punto *una variopinta tavolozza da pittore* anche se risente delle principali correnti della speculazione filosofica moderna. Il genio di un filosofo è come un fiume maestoso che lungo il suo corso s'assimila, s'incorpora, tutte la acque de'ruscelli, torrenti e fiumi minori che bagnano il territorio, da lui traversato; e perchè s'assimila quell'acque, e v'imprime il proprio moto non è a dire ch'esso non aumenti di volume e di velocità. Crede forse il sig. Morone che il sistema del Rosmini sia nato tutto ad un tratto, compiuto in tutte le sue parti, come i greci favoleggiano di Minerva uscita grande, bella ed armata dal cervello di Giove? Chi è uso alle meditazioni filosofiche può ben intendere come un autore possa, in virtù del movimento scientifico e filosofico che lo circonda, dare varie forme, varî atteggiamenti al suo principio; e come tali atteggiamenti possano essere suggeriti da letture varie e profonde, senza che l'esposizione della sua dottrina diventi una *tavolozza da pittore.*

ronea). È questo il terzo punto dell'opposizione che il Bonatelli fa alla dottrina della relatività della conoscenza. Ecco come egli stesso s'esprime: « Pertanto o si consideri il conoscere nella sua attività primordiale e semplicissima, o si guardi allo svolgimento di esso in atti sempre più complessi, una cosa risulta evidente, che cioè *la non è conoscenza, se la cosa non è conosciuta per quello che è realmente;* e che ogni maniera di processo psichico che non ci manifesti, e in tanto in quanto non ci manifesti, quello che la cosa è, non merita il nome di conoscenza » (1). Questo principio che secondo l'autore medesimo « si può mettere come un assioma a capo d'ogni diquisizione che s'istituisca intorno al conoscere, ma dimostrarlo non è possibile, almeno in via diretta, dacchè è presupposto da qualsiasi dimostrazione », dentro certi limiti esprime uno de' caratteri del nostro pensiero conoscitivo e come tale l' ho citato nell'*Introduzione* del mio lavoro « *Dottrina dell'essere nel sistema rosminiano* ». All'espressione « *la non è conoscenza, se la cosa non è conosciuta per quello che è realmente* » si ponno dare varie interpretazioni; p. e. io posso benissimo non chiamare cognizioni tutti gli atti conoscitivi che non mi riproducono la cosa conoscitiva *per quello che è realmente*; posso benissimo escludere dal numero delle cognizioni tutti i risultati della percezione sensibile. Quest'esclusione, per quanto possa tornar dura allo spirito filosofico moderno, è storicamente giustificata, come accennavamo poc'anzi, dalle varie forme di *Pla-*

(1) Op. cit, pag. 61.

tonismo: e su d'essa non insisterei punto, se non creasse poscia serî imbarazzi allorchè si vuole chiarire il valore obbiettivo delle cognizioni intorno alla realtà diversa e dal nostro *Io* e dall'intuizione delle idee o dell'essere (1), allorchè si vuol giustificare *il valore obbiettivo dell'esperienza*. Se questo soltanto fosse il significato di quel principio, è chiaro che il Bonatelli, anzichè combattere la relatività della conoscenza, si sarebbe dato, mani e piedi legati, ai sostenitori di quella dottrina che egli vuole nell'intima sua radice oppugnare. Costoro non potrebbero desiderare di meglio; voi ci dite che le percezioni sensibili (l'esperienza) non sono cognizioni perchè non ci fanno conoscere *la cosa per quello che è realmente*, ma benissimo; questa è appunto la nostra dottrina, con la sola differenza che quello che voi chiamate *non-cognizioni*, è per noi il solo conoscere; e quello che chiamate cognizione è per noi semplice lavoro di astrazione e d'associazione: intesi sul diverso uso che voi fate de' vocaboli, noi siamo pienamente d'accordo. Ogni qualvolta il Bonatelli nega la distinzione delle cognizioni in assolute e relative, e queste chiama, cognizioni false, erronee, *non-cognizioni*; ogni qualvolta afferma che la percezione esterna ci porta semplicemente *a concepire ed affermare una realtà esterna* e che dietro l'azione di uno stimolo non conosciamo direttamente se non una certa affezione o modificazione (2)

(1) Vedi il mio lavoro — *Dottrina dell'Essere nel sistema Rosminiano.*

(2) Op. cit., passim. e pag. 64 e 132.

pare dia al suo principio l'interpretazione, della quale ora parliamo.

Tal altra volta all'incontro pare gli d'a diversa interpetrazione, allorchè p. e. parla del valore delle congetture od ipotesi più o meno probabili.

Ne trascrivo le parole: « Vediamo ora il secondo caso, quello cioè in cui non si può raggiungere la certezza e dobbiamo contentarci d'un maggiore o minore grado di probabilità. Qual'è la cosa conosciuta? Forse quell'ente, quel fatto, quella proprietà, quel rapporto, quella legge intorno a cui s'aggirano le nostre investigazioni? Parrà di sì indubitamente, dacchè i nostri sforzi erano per l'appunto indirizzati a conoscere codesto *quid* quale che si fosse. Ma se noi baderemo, non al fine a cui miravano i nostri sforzi, sibbene all'effetto conseguito, vedremo, che della conoscenza che abbiamo raggiunto quello è solamente l'oggetto indiritto, non il diritto e proprio. Che cos'è dunque in tal caso il conosciuto, l'oggetto proprio e immediato? Nè più nè meno di quello che possiamo effettivamente affermare, cioè il grado di probabilità che la cosa stia in un dato modo o in un dato altro (1). L'esempio ch'egli arreca, chiarisce ancor meglio il suo pensiero. Suppone il caso che, nonostante l'uso di tutti gli espedienti della critica storica, non si sia pervenuti a stabilire la data assoluta di un avvenimento, e si domada; « Conosciamo noi ora qualche cosa? Senza dubbio, e quello che effettivamente conosciamo . . . è per l'appunto lo stato presente della

(1) Op. cit., pag. 66.

scienza storica rispetto a quella data. Questo stato, questo risultato è precisamente tale quale noi lo conosciamo, e però anche quì quello che conosciamo lo conosciamo *quale è in sè stesso, è una cosa in sè* » (1).

Parlando dell'incertezza nostra circa il valore delle nostre supposizioni, scrive: « Ogni qualvolta noi siamo consapevoli di tale incertezza, dacchè il conosciuto non è altro quì che la incertezza medesima, e questa è tale in effetto quale la conosciamo. Sicchè anche il conoscere che una data cosa in sè, non è conoscibile, è conoscere una cosa, in sè » (2).

Il Bonatelli ricade di nuovo, come il lettore se ne sarà già accorto, nella confusione dello stato della nostrra mente di fronte ad una data cognizione col contenuto obbiettivo della cognizione stessa. Nell'esempio recato del fatto storico, *la cosa in sè* è l'anno, il giorno, l'ora ecc., in cui il fatto è avvenuto; s'io mi persuado di non sapere questa data in modo definitivo, non vuol dire che la data, *ipso facto*, sia diventata precisa, assoluta; la relatività della cognizione rimane la medesima quantunque io sappia che la critica storica non mi possa dare maggiore precisione, esattezza nel determinarla. Nelle nostre supposizioni, altro è l'oggetto della supposizione, altro la coscienza della nostra supposizione, ossia l'incertezza. Dubbio, probabilità, certezza sono stati della nostra mente, i quali entrano a formare la cognizione compiuta, ma non istabiliscono il contenuto delle cogni-

(1) Op. cit., pag. 66.
(2) Op. cit, pag. 67.

zioni medesime (1). Che tutti gli atti e stati della nostra mente, e quindi anche il dubbio, la probabilità e la certezza, possono diventare oggetti del nostro pensiero, non sarò io quello che lo neghi: ma questa è questione ben diversa da quella che ora si discute. Sia che s'accetti l'una o l'altra interpretazione del principio che il Bonatelli vorrebbe « messo come assioma a capo d'ogni disquisizione che s'istituisca intorno al conoscere » esso non ha valore alcuno contro la dottrina della relatività della conoscenza: la prima ci porta ad affermare, con diverse parole, la dottrina che si vuol confutare; la seconda come quella che prova troppo, prova in pari tempo niente.

Il prof. Angiulli nel suo pregiato lavoro « *La Filosofia e la scuola* » (2) accetta la parte *positiva* della opposizione che il Bonatelli fece alla dottrina della relatività della conoscenza, ma se ne serve per conseguire uno scopo ben diverso da quello voluto dall'autore. Il

(1) Quando la critica storica mi conduce a stabilire in modo definitivo che un dato fatto é avvenuto tra il mille e mille e cento, il contenuto della mia cognizione circa la data è sempre relativo al numero dei documenti che abbiamo. Io non conosco la cosa qual'è in sè (la data), bensì lo stato presente della critica storica. Ma questo stato presente della critica storica lo conosci quale è in sè? Come si vede qui si cambia il contenuto della mia cognizione; e a questo cambiamento potrei farne seguire un altro e via all'infinito. Di più lo stato della critica storica per rispetto alla data, equivale, fatte le debite differenze, al conoscere in sè alla potenza intellettiva, all'intelligenza, onde si potrebbero rinnovare qui le distinzioni già indicate tra il valore dell'intelligenza, dell'atto intellettivo e dell'oggetto o contenuto della singola cognizione.

(2) P. 234 e seg.

Bonatelli, onde le cognizioni relative diventino assolute, domanda almeno *un concetto vero di verità assoluta*; l'Angiulli crede di poter fare a meno anche di questo concetto. E per vero se basta sapere che una cognizione relativa *sia tale*, perchè questa *ipso facto*, diventi assoluta, l'Angiulli non ha tutti i torti: io ho tutte cognizioni relative, ma so che queste sono relative, dunque, in virtù del principio, esse non sono più relative, ma assolute: e, senza punto venir meno alla dottrina della relatività della conoscenza, può scrivere con non minor ardore di un metafisico puro sangue: « Il reale in relazione a noi è *quello che appare a noi*, perchè in fondo è il reale che si svela a sè stesso. Anzi è, quando appare a noi, quello che esso è quando non appare; perchè non possiamo, senza dar corpo agli idoli dell'immaginazione, trasfigurare in due entità lo stesso oggetto, in quanto è conosciuto in quanto è sconosciuto (1). » Che se il lettore tien presente che l'Angiulli crede di giustificare tali metafisiche espressioni, in virtù dei principii del Bonatelli da noi esaminati, senza punto recedere dalla relatività della conoscenza presa nella sua più larga interpretazione potrà formarsi un concetto della enorme confusione nella quale incorre allorchè non si distingue lo stato della mente relativo ad una cognizione relativa, dal contenuto di questa medesima cognizione (2).

(1) Op. cit., pag. 234.

(2) L'Espinas nella *Revue philosophique* parlando dell'opera dell'Angiulli ritiene come un progresso fatto compiere al *positivismo* l'aver l'Angiulli, sulle orme del Bonatelli, trovato l'assoluto nel regno stesso del relativismo.

Qualunque *valore* possano avere le nostre osservazioni critiche circa la parte positiva dell'opposizione che il Bonatelli ha fatto alla dottrina della relatività della conoscenza, crediamo per altro ch'esse abbiano giovato a chiarire il grave pericolo, che si corre e le quasi insuperabili difficoltà che s'incontrano allorchè, volendo risolvere il problema della conoscenza, l'accettiamo quale il Kant e il *relativismo* della filosofia positiva ce lo propongono.

Il lettore può ora da sè giudicare delle ragioni che indussero il prof. Ferri a dare forma diversa della Kantiana al problema della conoscenza per servirsene nella soluzione delle analisi ed osservazioni psicologiche. Talvolta ritornando all'antico, s'è *nuovi* molto più, se in virtù di questo ritorno, si riesce a sciogliere qualche problema che fa tremare le vene ed i polsi a chi ha l'animo aperto a tutte le virtù. E siccome, in virtù del progresso della filosofia moderna, un'esposizione di un sistema filosofico non ha nessun valore, se lo si scompagna dalla teorica della conoscenza, così avanti d'esaminare il *Rinnovamento della Metafisica* fatto dal professor Ferri, riassumeremo brevemente la sua dottrina della conoscenza.

ROBERTO BENZONI
Professore di Filosofia teoretica
nella Università di Palermo

Quale uso Cicerone abbia fatto delle fonti filosofiche greche

---

Gli studi intorno alle fonti greche, alle quali M. T. Cicerone attinse per la composizione de' suoi scritti filosofici, hanno in questi ultimi tempi attirata l'attenzione di molti filologi e filosofi (1). E sebbene i risultati a cui costoro sono pervenuti, siano in certi punti assai differenti, pare doversi ammettere come cosa probabile che la fonte pel discorso di Lucullo contenuto nelle *Accademiche* sia stato uno scritto di Antioco di Ascalona intitolato *Soso*, e per la risposta di Cicerone il libro περὶ ἐποχῆς (*De sustinendis adsensionibus*) di Clitomaco cartaginese, nonchè uno scritto di Filone di Larissa. Gli autori greci, dei quali si valse il Romano per iscrivere i cinque libri intorno ai fini, sono Panezio di Rodi, Teofrasto di Ereso, Antioco e altri meno conosciuti. Per le *Tusculane* è probabile che attingesse a uno scritto di Filone col titolo λόγος κατὰ φιλοσοφίαν, che però non è, come vorrebbe l'Hirzel, l'unica fonte (2). L'esposizione della teologia epicurea, fatta nello scritto intorno alla natura degli dei, è deri-

(1) Noto fra le pubblicazioni ultime di maggior importanza quella di Rudolf Hirzel, divisa in tre parti e intitolata: *Untersuchungen zu Cicero's philosophischen Schriften*. Leipzig, S. Hirzel, 1877-1883, e l'altra più recente di C. Thiaucourt: *Essai sur les traités philosophiques de Cicéron et leurs sources grecques*. Parigi, 1885.

(2) R. Hirzel, *Untersuchungen* ecc., III, p. 342-405.

vata da un libro di Fedro; per la filosofia religiosa stoica Cicerone si giovò dello scritto περὶ θεῶν di Posidonio e forse del περὶ προνοίας di Panezio e di Apollodoro; la critica della teologia epicurea e stoica è tolta interamente, come appare chiaramente dal confronto col libro nono contro i matematici di Sesto Empirico, da Clitomaco, il quale aveva in più di quattrocento scritti esposte le idee del suo maestro Carneade. La dottrina della divinazione e del fato professata nella Stoa conobbe Cicerone per mezzo del libro περὶ μαντικῆς di Posidonio; le obbiezioni mosse a queste teorie dommatiche e superstiziose provennero da Carneade, pel solito tramite di Clitomaco.

Cicerone non ci nasconde di essersi inspirato a questi autori, quantunque però si facciano molte questioni intorno ad essi, poichè l'essere uno scritto filosofico greco citato non è ragione sufficiente per affermare ch'egli lo abbia direttamente consultato. Ma ciò che riesce più difficile a determinare è l'uso che ha fatto di questi libri, giacchè il concetto della proprietà letteraria presso gli antichi era assai diverso da quello che abbiamo noi moderni. Tradusse egli? Compendiò? Amplificò?

Gli studi sul rapporto di Cicerone alle sue fonti progredirono rapidamente dopo il 1842, per la dissertazione inaugurale letta a Gottinga da C. F. Hermann intorno all'interpretazione del *Timeo* platonico lasciata da Cicerone (1). L'Hermann, posto il principio che Cicerone non scrisse nulla per ostentazione o per puro esercizio intellettuale, ossia senza intendimento di giovare a sè, o a' suoi concittadini, dimostra che il filosofo romano non può avere tradotto il *Timeo* per proporlo quale modello di stile a' suoi lettori. Imperocchè, anche non tenendo conto del giudizio sfavorevole ad alcune idee fonda-

(1) C. F. Hermann, *De interpretatione Timaei Platonis dialogi a Cicerone relicta*. Gottingae, 1842.

mentali di esso contenuto nel *De natura deorum* (I, 30), poichè queste, come bene osserva il Krische (1), sono parole di un Epicureo e non di Cicerone, non deve sfuggire che, sebbene costui sia φιλοπλάτων (2), nella prefazione dello scritto in discorso dichiara di disputare seguendo il metodo di Carneade, metodo che certamente non può essere quello usato da Platone. Nè invero la forma del *Timeo* è da paragonarsi con quella di cui il romano seppe rivestire la traduzione delle orazioni di Eschine e di Demóstene, e neppure con quella del *Protagora*, poichè in questa, come appare dai frammenti conservati da Prisciano, è seguita la forma strettamente dialogica dell'originale; nel *Timeo* invece non trasportò i personaggi platonici, ma e il parlatore e gli ascoltatori sono, secondo l'uso generale da Cicerone adottato negli scritti filosofici, illustri cittadini romani. Pertanto questo scritto platonico, nè per la sostanza, nè per la forma, potè sembrare a Cicerone degno di essere tradotto in latino e presentato quale lavoro esemplare a' suoi concittadini.

Alcuno immaginò che egli sia stato colpito da una così bella pittura dell'ordine e dell'armonia dell'universo e dell'alta concezione di esso, quale si legge nel *Timeo*, e tanto più siasi sentito pieno d'entusiasmo per essa, quanto meno fruttuose e soddisfacenti erano le dubitazioni della Nuova Accademia; perciò la versione del *Timeo* segna il passaggio dal dubbio scettico ad una più elevata concezione del mondo, ed è, per così dire, il suo testamento nella filosofia speculativa. Questa congettura, sembra all' Hermann tutt'altro che verosimile; giacchè nel *De Officiis*, scritto nel penultimo anno di sua vita,

(1) *Forschungen auf dem gebiete der alten Philosophie*, Göttingen 1840, vol. I, p. 181.

(2) J. A. C. von Heusde, *M. T. Cicero* φιλοπλάτων. Traj. ad Rhenum, 1836.

l'autore si dichiara ancora seguace della Nuova Accademia; laonde gli sarebbe rimasto un solo anno per compiere questa sognata rigenerazione intellettuale. E senza ricorrere al libro degli *Officii*, l'Hermann poteva addurre un passo del *Timeo* stesso, nel quale Cicerone dichiara di seguire il principio neoaccademico della verosimiglianza (8); il che toglie qualsiasi valore all'ipotesi che abbandonasse, almeno nella filosofia non pratica, l'indirizzo accademico. D'altra parte con una tale traduzione egli non poteva, essendo più che sessuagenario, pensare a perfezionare la propria coltura. Aveva bensì tradotto l'*Economo* di Senofonte, il *Protagora* di Platone e le orazioni di Demostene e di Eschine pro e contro Ctesifonte; ma nella giovinezza e con iscopo di oratore.

È quindi ragionevole supporre che questo brano di traduzione fosse destinato a formar parte di una grande opera dialogica intorno alla filosofia della natura. Cicerone, costretto all'ozio dagli eventi politici, aveva concepito il nobile divisamento di regalare alla patria un sistema compiuto di filosofia; egli aveva svolto la dialettica nelle *Accademiche*, l'etica nei libri *Intorno ai fini* e nelle *Dispute tuscolane*, la fisica in quelli *Intorno alla natura degli Dei, alla divinazione e al fato;* ma non parendogli di aver percorso tutto il campo filosofico, voleva scrivere anche dell'origine del mondo e della natura delle cose. Fedele al suo metodo di esporre le opinioni delle varie scuole, aveva tradotto dal Timeo la concezione pitagorica, che doveva essere esposta da Figulo; e il modo con cui Cicerone presenta nella prefazione questo suo concittadino, mostra ch'egli era, per le sue qualità assai adatto a sostenere una tale parte. Il lavoro, non pubblicato dall'autore, fu trovato fra i suoi manoscritti (1).

(1) HERMANN, diss. cit., p. 36.

Ora, se è vera, come pare, la supposizione dell'Hermann, noi abbiamo modo, confrontando lo scritto latino col dialogo platonico, di cogliere la posizione di Cicerone in rapporto alle sue fonti greche; di giudicare non la sua maniera di tradurre, ma di comporre. Egli non ci presenta nel *Timeo* una traduzione da scolaro, ossia non rese il greco parola per parola; ma, rimanendo in generale fedele all'esemplare, omise ciò che gli parve sovrabbondante e non necessario al nesso dei pensieri, trasportò qualche passo e fece quelle aggiunte che la perspicuità dell'esposizione richiedeva; variò le cose che più gli sembrarono aride e contorte, o che il mutare gli parve portar poca differenza, oppure dove non colpì il senso. Sembra che siasi sforzato più di avvicinare la lingua latina alla greca che di rendere nella lingua latina comune i concepimenti della filosofia ellenica; e ciò era naturale, dovendo egli creare un linguaggio filosofico nuovo. Non mancano per altro errori di traduzione e di senso. Ad esempio, il concetto platonico οὐσία viene espresso in latino colla parola *materia*, la quale, secondo l'indole della filosofia platonica, corrisponderebbe all'ὕλη.

Un altro esempio del rapporto di Cicerone alle sue fonti si ebbe colla scoperta del frammento ercolanese Φιλοδήμου περὶ εὐσεβείας. Il Sauppe (1), confrontandolo col primo libro *De natura deorum*, trova che questo in molti punti è un rifacimento di quello, messo insieme frettolosamente e senza occhio di critico, copiandone le inesattezze e gli errori. Così Cicerone, sulla falsariga della fonte, racconta che Socrate sosteneva, secondo quello che ne dice Senofonte, non doversi cercare la forma di Dio, il quale egli identificava col sole e

(1) HERMANNI SAUPPE, *Commentatio de Philodemi libro, qui fuit de pietate.* Gottingae, 1864, p. 5-17.

coll'anima (*De nat. de.*, I, 31). Essendo qui l'asserzione, attribuita a Senofonte, errata nella sostanza, come si può toccare con mano col confronto del relativo passo dei Commentari (IV, 3, 13-14), nel quale nulla è detto chiaramente intorno alla divinità del sole, e neppure si identifica l'animo con Dio, ma solamente quello viene fatto partecipe di questo, è manifesto che Cicerone copiò la fonte greca epicurea senza darsi la cura di esaminare il libro di Senofonte, che facilmente poteva avere. Il Diels poi va molto più in là e dice che Cicerone, non solo commise errori grossolani nel riferire le dottrine degli Epicurei, sia per leggerezza di giudizio, sia per frettolosità di compilazione; ma a bello studio e talvolta con finta ignoranza adulterò le sentenze dei filosofi greci non conformi alle sue, affinchè assai più facile tornasse il confutarli; lanciò contro essi maligne insinuazioni per denigrarne il nome e per abbatterli in confronto a quelli che più gli andavano a genio. « Philodemi fragmento feliciter servato unius esse Ciceronis vel fraudem vel socordiam manifesto patet » (1).

Questi due fatti danno molta luce sul modo con cui Cicerone usava delle fonti; ed altri, tuttochè di minore importanza, si possono aggiungere. Nel *De oratore* (7-10) mostra di non aver compreso il vero valore delle idee platoniche; attribuisce ad Aristotele opinioni che non ebbe, come pure sembra non avesse manco veduta l'*Etica nicomachea*, altrimenti non l'avrebbe (*De fin.*, V, 12) dichiarata opera di Nicomaco, coll'osservazione puerile che il figlio poteva ben essere simile al padre. Scambia spesse volte gli Accademici coi Peripatetici, comprendendo nel nome di Antica Accademia non solo Speusippo, Senocrate, Polemone, Crantore e gli altri della stessa scuola, ma anche gli antichi Peripatetici col loro capo Aristo-

(1) Diels, *Doxographi græci*, p. 120-125.

tele (*De fin.*, V, 7 e s. 14, 21, 23). Nel *De natura deorum* parla di *hesterno die* (II, 73) e *nudius tertius* (III, 18), quasi che il dialogo fosse diviso in tre giorni, mentre al principio e del secondo libro e del terzo rannoda la conversazione, come se questa si fingesse avvenire nel termine di uno solo.

Gli esempi si potrebbero moltiplicare, se la mancanza di spazio nol vietasse. Questi, che ho addotti, sono fatti che debbono essere presi in giusta considerazione, per formarci un'idea adeguata del valore di Cicerone come storico della filosofia; ma da essi appunto, perchè fatti, dobbiamo trarre quelle conclusioni che la logica ci autorizza, senza esagerarne, nè diminuirne l'importanza; oltre Alpi invece molti critici, non tenendosi nei giusti limiti, dalla scoperta concordanza di alcuni passi coi testi greci inferirono che Cicerone non fu un filosofo, ma uno scrivano di filosofia e che dello scrivano ebbe tutti i difetti e commise tutti gli errori. È un esagerare il valore della trovata e giudicare un uomo non in relazione al tempo in cui visse, ma al nostro.

Con una proposizione generale non si può determinare il rapporto di Cicerone alle sue fonti, essendo questo diverso nelle diverse discipline filosofiche.

Dal fatto che il *Timeo* non era una traduzione, ma la parte d'un lavoro più esteso di filosofia naturale, noi possiamo legittimamente inferire che Cicerone, nelle questioni metafisiche e dialettiche, si manteneva assai fedele alle fonti greche, possedendo poca potenza inventiva d'ingegno speculativo: per ciò ammettiamo che nell'esporre la filosofia teoretica della Nuova Accademia abbia conservato la sua dipendenza da Clitomaco, Filone e Antioco, e la sua testimonianza meriti in quella una fede maggiore che nei problemi risguardanti la filosofia pratica e la morale. La parzialità con cui espone e giudica l'Epicureismo, rifacendo in modo arbitrario la fonte, ci attesta ch'egli non pro-

cedeva, neppure là dove dichiara di volere semplicemente delineare la dottrina di una data scuola, con intendimento storico, bensì oratorio, cioè era interamente occupato dal fine propostosi di combattere le idee contrarie alle sue. Nell'esporre le dottrine accademiche, che avevano guadagnata l'approvazione sua assai più delle altre, avrà cercato di nasconderne le lacune, i mancamenti, i difetti, di toglierne le difficoltà e moderarne le esagerazioni, affine d'acquistare tra i Romani un buon numero di seguaci, non scrivendo egli per pura ostentazione, ma collo scopo di far sorgere nei suoi concittadini un interesse per la filosofia; non però per la filosofia in genere, sibbene per la forma ch'era a lui prediletta; il che è proprio di tutti i filosofi di quel tempo. E l'infedeltà sarà stata maggiore nell'etica, nella quale egli si allontanava dall'Accademia per inclinare ad uno Stoicismo moderato.

Per la storia dell'Accademia al tempo di Arcesilao e dei suoi discepoli immediati è d'uopo concedere a Cicerone minore fiducia che per quella di Carneade e de' suoi successori, perchè egli conosce Arcesilao unicamente per mezzo degli scolari di Carneade, i quali, avendo il loro maestro, ed essi stessi, assunta una posizione in parte nuova, erano interessati a presentare Arcesilao da un punto di vista diverso dal vero. In generale si deve fare assegnamento assai più sull'estensione e il numero delle informazioni ch'egli può fornire per la filosofia greca, che non sulla loro esattezza storica. Non si possono quindi accettare tutte senza beneficio d'inventario (1).

Roma, 1° aprile 1889.

Prof. LUIGI CREDARO
del R. Liceo Umberto I.

(1) Da un libro d'imminente pubblicazione intitolato: *Lo Scetticismo degli Accademici*, Roma, Tipografia alle Terme Diocleziane di Balbi Giovanni.

Le nozioni del Diritto e dello Stato nella civiltà e nella filosofia dei Greci prima di Socrate

---

II.

Le prime riflessioni sopra i grandi problemi della vita morale e politica non cominciarono in Grecia che al VI° secolo av. Cr. coi così detti sette sapienti. Il VI° secolo av. Cr. fu, senza dubbio, un'epoca della più alta importanza per lo svolgimento della umanità. In questo secolo infatti Budda aveva riformato la religione indiana; Confucio la chinese; presso gli ebrei si manifestava la tendenza verso il più puro monoteismo; ed anche in Grecia si fece sentire lo stimolo verso una particolare considerazione della vita della quale furono preparatori i sette sapienti. Questi uomini comparvero nel momento più grande del fermento della vita politica dei greci che aveva avuto principio coll'ingrandirsi della classe del popolo (δῆμος) che fino allora era stata dominàta dalla classe aristocratica. In questo fermento il popolo lottava per il suo riscatto; per una maggiore protezione da parte del diritto in vantaggio della classe inferiore; per la rimozione della troppo grande sproporzione nella ripartizione della proprietà fondiaria tra la classe del popolo e quella dei signori; per la sicurezza della indipendenza personale. In questo tempo in cui per

tante cagioni si faceva sentire in modo certo e positivo il bisogno di una bene ordinata associazione ed amministrazione civile comparvero questi uomini, che, istruiti per esperienza e per riflessione, dettero alle città della Grecia nuovi indirizzi e leggi.

In questi primi sapienti della Grecia, noi non troviamo certamente dei moralisti alla maniera di Socrate, ma uomini che si occuparono dei lavori della vita pratica, furono essi, in una parola, veri uomini di Stato con seguaci politici. Solone, Pittaco, Cleobulo, Periandro furono o legislatori o guerrieri o capi di governo della loro patria (1). Essi infatti non si occuparono nè poco nè tanto di scrutare il fondamento della morale, nè di dividerla in parti distinte. La loro sapienza consiste in un complesso di sentenze (γνῶμαι) che sono per lo più senza legame e senza ordine, e che raramente si elevano al disopra del livello di regole di prudenza. Sebbene da questi sapienti non si abbia un sistema d'idee astratte, legate e concatenate per rapporti logici; nulla in una parola che si rassomigli ad un sistema di filosofia, nelle loro sentenze noi troviamo però l'espressione elementare e primitiva di quelle scienze che più tardi si dissero la morale e la politica. Nelle loro sentenze infatti noi troviamo il riconoscimento di una legge che potrà e sarà poi meglio approfondita e meglio applicata, ma mai sconfessata, una sicurezza di risultati, ed una affermazione incrollabile di obbligazioni morali, infine una prepotente idea del giusto, che onora l'infanzia della riflessione. Per rispetto alle vedute politiche di questi saggi, sebbene le sentenze che vengono loro attribuite non siano storicamente molto sicure; pure si può ritenere che essi mirarono alla con-

(1) οὔτε σοφοὺς οὔτε φιλοσόφους συνετοὺς δέ τινας καὶ νομοθετικούς Diog. Laer., I, 40.

ciliazione dei partiti, la cui lotta così profondamente agitava la vita greca in quel tempo. Essi combatterono l'indirizzo egoistico che cominciava a manifestarsi nella vita di Stato, come conseguenza legittima della nuova tendenza subbiettiva, e lodarono e magnificarono lo spontaneo sacrifizio dell'individuo verso lo Stato.

La prima vera speculazione filosofica dei greci si manifestò appunto in quest'epoca quando per l'alto grado di sviluppo intellettuale e politico che aveva raggiunto la vita greca, fu sentito il bisogno di un sapere più profondo, e di vedute più larghe sulla natura delle cose. Il punto di partenza pertanto di questa filosofia non fu il mondo interno o subbiettivo che in parte si manifesta nella coscienza ed in parte si estrinseca nelle istituzioni sociali e nella storia; ma la considerazione e lo studio del mondo esterno o sensibile. E il problema fondamentale di questa prima speculazione fu quello della ricerca di un principio che in mezzo alla vicenda continua delle cose spiegasse il sorgere del mondo e l'insieme delle sue manifestazioni.

Lo spirito greco fu per altro troppo occupato negli stati della vita morale e politica del presente, perchè per esso potesse la filosofia rimanere semplice teoria, semplice contemplazione o semplice dottrina. Il filosofare fu sempre per i greci qualche cosa di pratico, cioè discussione della verità e della sapienza per la vita, e la maggior parte dei più celebri filosofi naturalisti furono ancora etici pensatori, che si compiacquero cioè di indagare le cose sociali ed umane (1).

(1) Carle G. La vita del diritto nei suoi rapporti colla vita sociale. Cap. II. Torino 1880.

Talete, il padre della filosofia greca, fu pure il padre della politica. Egli infatti quando l'invasione persiana minacciava l'indipendenza delle città ioniche propose di stabilire nel centro dell'Jonia un Consiglio generale per tutta la nazione. Questa autorità avrebbe riunito nelle sue mani le forze sparse delle diverse repubbliche al tempo stesso che lasciava ad esse i loro usi particolari. In questo modo Talete avrebbe concepito l'idea di una federazione e fu torto dei greci di non averne profittato. Sebbene questi pensatori jonici si occupassero dei problemi della vita morale e politica, pure ciò non tolse alla loro filosofia il carattere di scienza del mondo esterno e della natura. Ed infatti scienza vera della morale e dello Stato non solo non si ha, ma non si poteva avere in questo primo periodo della speculazione, perchè queste scienze hanno per loro fondamento la libera coscienza e lo spirito, ed in questo momento della speculazione lo spirito è preoccupato più che di sè stesso, dell'ambiente che lo circonda; e fino ad Eraclito di Efeso, i filosofi jonici applicarono al mondo morale le leggi di ordine e di armonia che avevano scoperto nel mondo fisico. Con Eraclito invece la speculazione jonica abbracciò in modo proprio e diretto oltre il mondo fisico anche la morale e la politica.

Eraclito (1) pose a fondamento del suo sistema un principio che gli permetteva di fare una applicazione al campo etico politico. Egli muove dal pensiero che tutte le cose stanno in un continuo flusso e che nulla si dà di fisso e di permanente nel mondo. « Tutto è in moto, dice Eraclito, quasi una cor-

(1) V. Lassalle F. Die Philosophie Herakleitos des Dunklen von Ephesos, ecc. — Berlino 1858.

rente, tutto sfugge senza posa. La realtà universa è come un fiume; in qualunque istante tu la consideri la trovi mutata; due volte non potresti tuffarti nello stesso fiume, ed a chi vi è dentro sempre nuove acque, sempre un nuovo fiume affluisce » (1). In una parola Eraclito non trovò l'essenza delle cose nella loro reale consistenza, ma nella legge della quale le cose erano continui cambiamenti. Così egli dice che il vero non è già ciò che uno pensa, la verità si riscontra solo in ciò che appare lo stesso a tutti; cioè in ciò che è realmente fondato nella natura vera delle cose, come cioè queste cose sono nel loro tipo generico; e che perciò solamente può essere conosciuto dalla ragione universale dei pensanti. L'individuo non deve pertanto essere solamente prudente ma deve di più ascoltare la ragione degli altri; la sua ragione individuale deve misurare e rettificare colla ragione universale.

A queste idee speculative corrispondeva esattamente la dottrina pratica di Eraclito. L'uomo non essendo che una forma di esistenza che il processo generale del mondo ha fatto esistere, egli si deve accomodare alle reali condizioni e leggi del mondo; alle reali relazioni di tutto l'essere e della vita e non seguire le proprie persuasioni, il proprio capriccio ed arbitrio. L'uomo poi che per la sua anima razionale è superiore a tutti gli esseri della terra, deve aspirare a conseguire ciò che nel mondo vi ha di più stabile e di sempre lodevole. Ed Eraclito insegna che si deve pensare ed operare in modo oggettivo, conforme cioè alla natura ed al vero; quindi di essere grandi ed idealmente intenzionati e pronti a sacrificare a quest'alto tutto ancora il proprio io. « La saggezza è la suprema virtù; la saggezza consiste nel dire la verità e ad essa conformare le proprie azioni interrogando la natura per conoscerla » (2).

(1) Plat. Theaet. 160. — D. Cratyl. 402. — A. Mullach fram. 21, 22, 83
(2) Stob. serm. III, 84

In conclusione la principale cura morale dell'uomo deve essere quella di non allontanarsi dalla legge. La legge solo dà agli uomini i concetti di diritto e di giustizia, e rende perciò possibile ad essi di godere un vita pacifica in comune (1). Per la legge deve il popolo lottare come per le mura della cittá (2); e coloro che cadono in questa battaglia sono onorati dagli Dei e dagli uomini (3).

Da questi principî generali della dottrina pratica Eraclito deriva la sua dottrina dello Stato. Il fondamento di questa dottrina è l'armonica relazione dell'individuo coll'universale. Da questo ogni individuo trae la forza della propria esistenza, ed in compenso fa ad esso sacrificio spontaneo di sè stesso. Onde la legge comune deve prevalere sopra ogni esigenza individuale. Cosi Eraclito insegna che il popolo deve seguire il consiglio e le vedute di un solo uomo; ed il più grande errore è l'orgoglioso insuperbirsi che si deve procurare di spegnere con maggiore premura di un incendio (4). La più alta virtû è l'incondizionata sottomissione dell'individuo alla natura ed alla legge dello Stato: e per questa virtù solamente giunge l'uomo alla equanimità ed alla pace.

Anche da questa breve esposizione della filosofia etica e politica di Eraclito bisogna riconoscere che egli fu il primo ad avere una elevata coscienza dell'uomo quale esso realmente è. Nelle sue speculazioni infatti egli ebbe principalmente di mira il benessere, la pace e l'onore dell'uomo: vuole che l'uomo sia attivo, intraprendente e di elevato sentimento; e se in politica non fu l'amico del popolo, non fu certo neppure l'amico di

(1) Fram. 60.
(2) Diog. Laer. IX, 2, fram. 20, ed. Mullach
(3) Fram. 64, ed. Mull.
(4) Diog. Lare. I, 1, fram. 17, ed. M.

alcun tiranno, e sempre l'aperto avversario di ogni arbitrio. Tuttavia Eraclito non giunse ad un vero e proprio sistema scientifico di etica. Il pricipio oggettivo che pare che Eraclito ponesse a fondamento del suo sistema non ha in fondo che un valore puramente formale. « Questo bell'ordine di tutte le cose, dice egli, nol fece veruno degli uomini o degli dei, ma era e sarà sempre un fuoco sempre vivo accendentesi e spegnentesi con certa misura » (1). L'idea centrale infatti della filosofia di Eraclito si è quella della opposizione, della contrarietà che egli riscontra in tutte le manifestazioni della natura. Aristotele ci dice che Eraclito considerava la lotta come essenziale all'armonia (2); e celebrava la discordia la sorgente del diritto e della giustizia, anzi non è solo la condizione dell'unione ma l'unione stessa. L'uomo deve accettare i mali della vita perchè essi sono nell'ordine; egli non se ne deve dolere perchè essi sono un elmento di ciò che egli considera come sua felicità; ed andò Eraclito così oltre in questa sua affermazione della necessità e legittimità della *distinzione* e del *contrasto* nel mondo, che egli ancora la divisione degli uomini in liberi e non liberi ritenne per una disposizione di natura, che come ogni altra deve essere rispettata (3). Nonostante però tutti questi difetti rimarrà sempre indisputato ad Eraclito il merito di aver egli per il primo indirizzato la filosofia allo studio dei problemi morali e di avere posto i germi di quella scienza che fiorì poi per opera di Socrate e degli Stoici.

(1) Mullach. — Fram. 27.

(2) Arist. Etic. Nic. VIII, 1. 6.

(3) πὸλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δέ βασιλεύς, κὰι τοὺς μὲν Θεούς ἔδειξε τοὺς δὲ ἀνθρώπους, τούς μὲν δούλους ἐποίησε, τούς δέ ἐλευθέρους. Fram. 44·

Finchè i filosofi jonici non si erano preoccupati che della natura fisica essi potevano concepire l'ordine come una legge fatale, ma dal momento che essi si sollevarono all'idea dell'armonia del mondo morale la forza delle cose li spinse ad ammettere l'esistenza di un principio superiore alle combinazioni della natura; di un essere cioè che ripartiva il bene ed il male dietro la legge della giustizia. Questa concezione ha reso immortale il nome di Anassagora. L'idea di una causa intellettuale si era senza dubbio di già affacciata alla mente dei filosofi anteriori ad Anassagora, però le testimonianze unanimi della antichità attestano che Anassagora fece un passo nuovo in questa via; e consistette nell'attribuire la formazione e l'ordine del mondo non più al caso nè alla necessità ma ad una intelligenza (1). Egli rigettò la fatalità como una vana parola che nasceva dalla ignoranza.

Questo concetto di Anassagora cambiò la faccia del mondo e della umanità e fece capo alla ricognizione di una legge universale che regola i rapporti di Dio colla creazione e le relazioni degli uomini e dei popoli.

Come filosofo moralista della scuola jonica dobbiamo da ultimo considerare Archelao il vero propagatore dell'jonismo in Atene, che secondo Diogene Laerzio (2) avrebbe fatto oggetto dei suoi studii le leggi, il bello ed il bene. La filosofia morale di Archelao è esposta in forma aforistica e per di più in forma di aggiunta, secondo che ne veniva fornita occasione dalle filosofiche ricerche sulla natura. Quello che a noi qui preme di rilevare si è che, nei filosofemi attribuiti ad Archelao si trova formulata quella domanda fondamentale di tutta

(1) Bayle. Anassagora; v. nota.
(2) Diog. Laer., II, 16.

la greca dicheologia che formò l'oggetto di tutte le ricerche etiche e politiche. La famosa domanda cioè se la distinzione del giusto o bene e del non-giusto o male sia data dalla natura od esiste invece per effetto di legge e di opinione. Archelao ritiene che questa distinzione derivi per effetto di legge o di opinione καὶ τὸ δίκαιον εἶναι καὶ τὸ αἰσχρόν οὐ φύσει ἀλλὰ νόμῳ (1). Archelao in altri termini non ammette che esista un diritto di natura ma solo il diritto positivo: e per conseguenza tutte le specie diverse delle azioni per loro natura, sono secondo lui, indifferenti e solo divengono buone o cattive secondo le leggi che agli uomini è piaciuto di stabilire. Questa conseguenza derivava legittimamente dalla sua dottrina materialistica sul mondo. Secondo Archelao infatti gli uomini sarebbero derivati dal fango della terra, insieme agli altri animali, dai quali poi si sarebbero separati, ed in conseguenza di questa separazione sarebbero venute le leggi e l'ordinamento della vita di stato. In questa teoria evidentemente come in ogni dottrina materialistica non può il giusto apparire che come un prodotto di accidentale umana creazione.

La filosofia jonica sebbene fosse giunta nel campo morale e politico, a riconoscere dei principii che erano senza dubbio veri, pure essa non riuscì a dare a questa scienza un vero fondamento scientifico. Questo derivò dal fatto che tali principii essendo presi in un significato esclusivamente materiale, non poterono i filosofi jonici passare dalla sensibile esistenza al mondo interno del pensiero, ed alle relazioni interne ed esterne della vita morale e sociale. Il merito di avere per la prima volta tentato di dare un fondamento scientifico alla mo-

(1) Diog. Laer. II, 16. Sest. Emp. adv. Math. VII, 135.

rale ed alla politica nella filosofia greca anteriore a Socrate è dovuto, come dice Aristotele (1), al pitagorismo, il quale sebbene movesse, come la speculazione jonica, dal problema del nascimento delle cose, tuttavia avendo considerato la realtà non nel lato sensibile ma nel lato sovrassensibile; potè trasportare il suo fondamentale principio della misura ed armonia dalla natura fisica alla vita spirituale.

Pitagora (2) di Samo capo e maestro di questa filosofia, è una di quelle figure che seppero così profondamente impressionare l'immaginazione dei secoli successivi, che è difficile di scoprire i loro lineamenti storici attraverso il mito e la leggenda sotto dei quali sono giunti sino a noi. La parte storicamente importante della vita di Pitagora comincia col suo arrivo nella Magnagrecia ov'egli esplicò la sua attività e come filosofo e come politico. Di tutte le città che allora fiorivano nella Magnagrecia, Pitagora fissò la sua dimora nella potente città di Crotone certo perchè a lui parve di trovare nel severo carattere dorico di questa città un terreno propizio alla esecuzione dei suoi vasti disegni.

Al momento in cui Pitagora giunse a Crotone gli Stati della Magnagrecia, e specialmente Crotone erano agitati dalla lotta tra l'aristocrazia ed il popolo. E da questo scompiglio della vita politica ne era venuta una così profonda demoralizzazione che minacciava lo Stato assai più della stessa lotta dei partiti. In questa difficile situazione è naturale che Pitagora, che si annunziava come riformatore politico e morale, vedesse accorrere attorno a sè persone di ogni stato, di ogni età, di ogni condizione. Così in breve tempo potè egli divenire il cen-

(1) Arist. Mor. Gr. I.

(2) V. Chaignet A. Ed. Pythagore et la Philosophie pythagoricienne. — Paris, 1874.

tro di una vasta ed influente organizzazione, che rassomigliava più ad un istituto religioso o ad una associazione per la riforma morale della società, molto più che ad una scuola filosofica. Ed infatti Pitagora in tutti i racconti figurava più come morale riformatore, che come speculativo pensatore: la sola dottrina infatti della scuola che è in modo definito attribuita a Pitagora, è la dottrina etico-mistica della trasmigrazione.

Lo scopo vero dell'istituto pitagorico fu l'educazione morale che sembra che Pitagora basasse sopra una restaurazione dell'ideale dorico della austerità della vita e del valore, insieme ad alcuni altri tratti di un carattere più spiccatamente religioso, dovuti forse alla influenza dei misteri. Ma poichè a quest'epoca una riforma della vita privata non era possibile senza una riforma della vita pubblica, Pitagora si occupò con amore di politica, e dietro l'influenza delle associazioni sacerdotali dell'Oriente, egli si era formato l'idea di una aristocrazia sacerdotale dello spirito per mezzo della quale egli credeva di riuscire ad effettuare l'ordine nello Stato facendo sì che dominassero i più saggi ed i migliori. In questo modo Pitagora rafforzò l'aristocrazia del sangue (1).

L'indirizzo politico del pitagorismo fu fatale alla esistenza materiale della associazione pitagorica. Il movimento democratico che si era prodotto contro le antiche istituzioni aristocratiche, e che si era esteso a poco a poco alla maggior parte degli Stati greci, si svilluppò con una rapidità ed una forza tutta particolare nelle colonie italiane indipendenti, composte di una popolazione mista ed agitata da demagoghi ambiziosi. Le associazioni pitagoriche erano il centro del partito aristo-

(1) Wachsmuth. Gesch. der. polit. Parteiungen. v. I, p. 80.

cratico, e furono per conseguenza esposte alla persecuzione furiosa che si scatenò nell'Italia meridionale e che rovesciò le istituzioni aristocratiche. Le case ove si riunivano i pitagorei furono ovunque bruciate, essi stessi furono massacrati od espulsi.

Il pensiero fondamentale della filosofia di Pitagora fu la considerazione della essenza od elemento fondamentale delle cose come un qualche cosa di mezzo tra il materiale e lo spirituale, il sensibile ed il puro ideale, cioè come relazione matematica come numero; onde la filosofia di Pitagora fu a ragione detta una matematica considerazione del mondo.

La parte veramente ammirabile della filosofia di Pitagora fu la morale. La dottrina morale di Pitagora è, come tutte le altre parti delle sua filosofia, fondata sopra la teoria dei numeri. Vi sono pertanto nel campo morale come nel campo psicologico ed ontologico due principî; l'unità cioè od il finito, e la dualità o l'infinito. Il finito nel numero è il calcolabile, ciò che può essere compreso dalla mente; l'infinito è l'incalcolabile, ciò che non può essere ridotto a legge, e quindi rimane incalcolabile. L'infinito è in questo senso rimasto un oggetto di avversione per i pitagorei e perciò essi riferivano il male alla nozione dell'infinito (1). Dall'unità deriva il numero, la proporzione dell'armonia, ed il bene non è altra cosa nella natura che l'ordine. Dalla dualità invece la sproporzione, il difetto di armonia e di misura ed il male non è altra cosa nel mondo che il disordine. Quando dunque l'unità ha il disopra negli esseri animati ed intelligenti, sulla

(1) τὸ γὰρ κακὸν τοῦ ἀπείρου, ὡς οἱ Πυθαγόρειοι εἴκαζον, τὸ δ'ἀγαθὸν τοῦ πεπερασμένου· Arist. Etic. Nic. II, 6. 14.

pluralità si ha il bene, poichè vi è allora concerto ed accordo tra le differenti parti della loro natura. L'uomo però non può giungere sino alla concezione dell'ordine e della armonia assoluta; questa alta concezione è riservata solamente agli Dei (1). Dio solo quindi, che è unità assoluta, è saggio, mentre gli uomini non possono essere che filosofi o amici della sapienza (2); essi però possono avvicinarsi il più che è possibile a questa unità o sapienza, ossia avvicinarsi agli Dei. Il fine pertanto cui l'uomo deve tendere colla sua scienza, e la sua saggezza deve essere quello di rendersi migliore e più perfetto, ed in ciò consiste la sua virtù (3).

La virtù non è dunque il bene stesso ma solo qualche cosa di buono: essa è un'armonia (τήν τ' ἀρετήν ἁρμονίαν) (4) come la sanità ed il bene: è l'armonia dei principî contrarî che si disputano lo spirito ed il cuore dell'uomo. Dio ha messo nel mondo l'armonia ed è all'uomo che è riservato di metterla nell'ordine morale ossia nella vita domestica come nella vita sociale e politica.

Questa armonia è anzi tutto quella della parte irrazionale e della parte razionale dell'anima: l'elemento razionale deve sempre dominare gli appetiti e le passioni ed in questo sta l'impero sopra se stesso o l'uguaglianza dell'anima. Il primo effetto di questa armonia è la temperanza; poichè l'amore del piacere, della voluttà, la licenza della parte irrazionale è la sorgente della anarchia così nell'anima come nello Stato. Essa indebolisce la facoltà che ci fa arrivare alla saggezza,

(1) Böckh. Philol. p. 139.

(2) Arist. Met. I, 5. — Diog. Laer. Vit. di Pit. § 8. 25, 153, 33 pref. § 12.

(3) Böckh. op. cit. p. 35.

(4) Diog. Laer. VIII. 33.

se non si arrestano le sue violenze ed i suoi movimenti tumultuosi essa può finire collo spegnerla del tutto, e toglierci colla scienza la felicità che ne è la conseguenza (1). Il mezzo migliore per stabilire questa armonia nella nostra anima, dice Pitagora, è la musica, la quale mentre penetra l'uomo colla dolcezza dei suoi suoni, colla proporzione dei suoi ritmi guarisce l'anima come il corpo, e dà il ritmo morale della vita.

I Pitagorei fondarono sopra questi principî la loro scienza politica, e dovettero naturalmente inclinare verso la aristocrazia. Come la ragione deve dominare nell'uomo sul corpo e le passioni; nello stesso modo è giusto che i nobili, cioè i migliori, i più ragguardevoli dominino nello Stato sulla moltitudine che rappresenta il corpo ed il principio sensibile. Le sole cose che ci restano di questa dottrina politica sono un principio della teoria della giustizia, e qualche veduta sulla amicizia e la comunità.

I Pitagorei consideravano la giustizia come un numero quadrato (ἀριθμὸς ἰσάκις ἴσος (2) ossia ciò che è uguale per tutti. In questo concetto della eguaglianza i Pitagorei hanno espresso quella essenza del diritto, che è stata poi accettata da tutte le costituzioni moderne della eguaglianza di tutti innanzi alla legge, senza di che non si dà eguaglianza. In questo concetto della giustizia si contiene pure l'idea del buono come di una unità, poichè dove si ha eguaglianza innanzi alla legge si ha pure una norma ed una autorità per l'aggiudicazione di tutti i cittadini. La distinzione in questo caso sarebbe ingiustizia e per conseguenza il male. Da questa concezione della

(1) Cicer. De Senect. 12.
(2) Arist. Mor. Gran. I. 1. 6.

giustizia ne viene la preponderanza dell'universale sull'individuo.

Questo concetto della giustizia i Pitagorei lo applicarono al principio di punire; e per conseguenza il diritto di punire lo ponevano nel ricambio del danno. La giustizia, dicevano essi, è il taglione (τὸ ἀντιπεπονθός) (1) poichè essi credevano, dice Aristotele, che il taglione sia la giustizia assoluta; e definivano per conseguenza il diritto: soffrirsi da uno ciò che egli ha fatto ad un altro. Questo concetto però della giustizia di rendere il bene per il bene, il male per il male è preso dai Pitagorei come fondamento dell'ordine universale e politico, ma non come principio regolare delle relazioni particolari degli individui. Nei versi aurei infatti che non sono di Pitagora, ma certamente appartengono alla sua scuola, si insegna che gli individui debbono procurare di non nuocere mai, di sopportare pazientemente il torto e le ingiurie, e fare infine tutto il bene che essi possono fare; sentimento che si avvicina a quello della carità che verrà poi proclamato dal cristianesimo (2).

La dottrina della giustizia dei Pitagorei contiene senza dubbio un pregio grande quale è quello del riconoscimento del principio scientifico della giustizia innanzi alla legge; però, come rileva giustamente Aristotele questo principio deve essere debitamente qualificato, ed accomodato alle reali circostanze della vita, e non può essere annunziato così semplicemente (ἁπλῶς) come facevano i Pitagorei. La pena del taglione non si adatta, secondo Aristotele, nè alla giustizia distribu-

(1) Arist., Etic. Nic., V. 5.

(2) Brouwer. Histoire de la civilisation des Grecs. T. II. p. 368. T. III. p. 113 e seg.

tiva, nè alla giustizia correttiva. Nella giustizia distribuitiva la retribuzione non può essere nella forma di occhio per occhio, di dente per dente, ma si deve ancora tener conto delle differenze che sono create dalle persone e dalle circostanze. Una esatta e letterale retribuzione creerebbe un torto più grande di quello che è con ragione professato. Nella giustizia correttiva le relazioni tra il torto ed i suoi rimedî sono necessariamente diverse; e la giustizia domanda una retribuzione proporzionata ed analoga, non una retribuzione di genere identico: così un danno involontario non deve essere considerato come volontario. Nelle relazioni commerciali è la legge della proporzione che regola gli scambi e stabilisce il valore dei prodotti più diversi.

I difetti rilevati da Aristotele nella dottrina della giustizia dei Pitagorei sono veri; questi difetti derivarono indubitatamente dalle idee sociali e politiche ancora molto imperfette del tempo di Pitagora. A questo tempo infatti la mentalità commerciale non era ancora salita al concetto dei valori delle merci, in un valore comune a tutti i popoli commercianti, che era appunto il concetto del cambio mercantile in valore. Il primo che proclamó questo principio fu Aristotele, che appunto per questo fu il vero creatore della economia politica.

La giustizia è secondo i Pitagorei il principio della eguaglianza politica; l'amicizia poi n'è il compimento. Le società sono comunità e queste non sono perfette che per l'amicizia che è una eguaglianza, concetto che riporta le idee morali alla idea del numero (1) Ma perchè vi sia eguaglianza assoluta bisogna che tutto sia comune tra amici, e nessuna setta

(1) εἶπέ τε πρῶτος (ὥς φησι Τίμαιος) κοινὰ τὰ φίλαν εἶναι καὶ φιλίαν ἰσότητα. Diog. Laer. VIII. I. 8.

raccomandò maggiormente e praticò meglio dei Pitagorei l'affezione e la benevolenza reciproca. Pitagora non esigeva che i suoi amici avessero gli uni per gli altri un attaccamento che non lasciasse loro più alcuna inclinazione per gli uomini: ovvero che essi non avessero che della indifferenza o del disprezzo per chi non era membro dell'ordine. Egli raccomandava al contrario la benevolenza di tutti verso tutti; il rispetto per la Divinità, per i genitori, per la vecchiaia; egli raccomandava agli sposi una tenerezza reciproca, l'amore dei loro figli e dei loro genitori, ed anche delle cure per gli animali irragionevoli ai quali la loro sensibilità dava qualche rassomiglianza coll'uomo. Egli non permetteva di dichiararsi nemico che dei tristi ed incorreggibili; ed è a questi soli che egli credeva permessa una guerra eterna. In questa guerra giusta bisognava, secondo Pitagora, combattere il proprio nemico più con azioni che con parole e non dimenticare mai che l'avversario il più atroce non cessava tuttavia di essere un uomo.

Questa idea della società fondata sopra l'eguaglianza nella giustizia e nell'amore; fu un'idea che appartenne in proprio alla Grecia; poichè questo fu il paese ove meglio si conobbero le funzioni ed il fine delle società politiche. Appena infatti abbozzata da Pitagora essa sarà ripresa da tutti i più grandi moralisti greci da Platone come da Aristotele fino a che non finirà nello stoicismo colla eguaglianza e la carità universale.

Una scientifica lavorazione della dottrina della morale e dello Stato nel vero senso di questa parola, una derivazione cioè del dovere e della virtù morale da un supremo direttivo principio noi non la troviamo nella filosofia di Pitagora. Una tale dottrina fu il grande prodotto della scuola socratica, e specialmente della filosofia di Aristotele cui va riconosciuto il merito di

essere stato il primo, nella storia della scienza sociale, che seppe stabilire in modo fermo e sicuro il principio sociale della eguaglianza civile. In ogni modo a Pitagora resta sempre il merito di essere stato il solo che prima di Socrate tentò di dare un fondamento scientifico alla trattazione dell'etica. E noi non dobbiamo infatti troppo maravigliarci se nella filosofia di Pitagora non troviamo rispettati i diritti dell'individuo; perchè questi diritti l'antichità non li conosceva, ed assorbiva l'uomo nello Stato. Dobbiamo invece riconoscere che il fine di Pitagora fu quello di fare il bene di tutti gli uomini; e la sua dottrina è infatti il cosmopolitismo il più sublime.

ROBERTO PASQUINELLI
Prof. di Filos. nel R. Liceo Mamiani di Roma.

BIBLIOGRAFIA

DOTT. KARL WERNER — *Die italienische Philosophie des neunzehnten Iahrunderts.* — Wien, Georg Paul Faesy, 1884-1886. — In cinque volumi in-8° del complessivo numero di pagine 2028.

Il dott. Carlo Werner professore alla Università di Vienna, fu uno dei più entusiasti ammiratori e dotti illustratori della filosofia italiana. Del Werner noi abbiamo un pregevolissimo scritto sul Vico (Ueber Giambattista Vico) pubblicato nel 1877: tre importantissimi volumi sopra S. Tommaso d'Aquino (Thomas von Aquino) pubblicati nel 1879: due interessantissime monografie, una sul Gerdil ed una sul Fardella, pubblicate nel 1883 sotto il titolo: « Die cartesisch. Malebrach: Philos. in Italien »; e finalmente la *Storia della filosofia italiana del secolo XIX:* in cui l'illustre autore fa una esatta e completa esposizione di tutto il movimento filosofico che si ebbe in Italia dal principio di questo secolo sino all'anno 1886. Noi crediamo di fare cosa gradita ai nostri lettori dando un breve cenno di questa opera del Werner, sia perchè è questa la prima vera Storia, che sia stata fatta in *lingua tedesca*, della nostra filosofia contemporanea; sia perchè tutti i nostri pensatori, così maggiori come minori, sono stati esaminati e studiati con vera imparzialità e competenza di giudizio.

Il prof. Werner distingue la filosofia italiana del secolo XIX in due grandi parti. Nella prima egli considera tutto quel complesso di dottrine e di scritti filosofici che si ebbero in Italia nel periodo di agitazione e di fermento della vita politica per la formaziome e lavorazione del problema nazionale. Nella se-

conda parte considera tutto il movimento filosofico avutosi in Italia dopochè si fu costituita in unità di nazione.

Alla esposizione della prima parte consacra il Werner i primi tre volumi del complessivo numero di pagine 1319. E noteremo qui anzi tutto, che l'illustre professore della Università di Vienna riconosce alla nostra filosofia il carattere dell'unità poichè tutti i diversi sistemi di questo periodo hanno tutti lo stesso fondamento e lo stesso fine; la rigenerazione, cioè, spirituale del popolo italiano. E le varie vicende e modificazioni che subì il pensiero filosofico in Italia si presentano al Werner come le forme ed i modi diversi in cui, secondo la diversità di carattere, di sentimento ed anche di posizione di vita, dai vari pensatori italiani, si cercò di realizzare questo fine comune.

Nella esposizione del primo periodo della nostra filosofia contemporanea il Werner non segue l'ordine cronologico in cui si succedettero in Italia i diversi filosofi, ma l'ordine logico che hanno tra loro i sistemi della nostra filosofia. Egli vede nello ontologismo il punto, dirò così, centrale di tutto il movimento filosofico di questo primo periodo, il quale dopo esser passato per tutte le forme dell'ontologismo, passa in una fase di reazione, per ritornare ancora in una terza fase, colla quale secondo il Werner si chiude questo periodo, alla dottrina ontologica. La storia del Werner fatta con questo metodo, più che avere di mira, di rilevare, dirò così, la fisionomia propria di ogni singolo pensatore, ha di mira invece di porre in evidenza la parte avuta dai singoli sistemi alla lavorazione e soluzione del problema generale della filosofia italiana contemporanea. E questo intento, che il Werner consegue in un modo veramente completo, dà alla sua storia un interesse di primo ordine, e largamente ci compensa del carattere troppo analitico e della mancanza di giudizi riassuntivi che vi si riscontra.

Il Werner considera, con vera imparzialità, Antonio Rosmini come il più insigne pensatore italiano, come il protagonista per così dire di tutta la nostra filosofia. Il Werner rileva con molta precisione che il concetto che aveva il Rosmini della filosofia: una ricerca razionale fatta sul fondamento delle tradizioni religioso-morali della umanità, ha la sua spiegazione nella na-

tura pia e religiosa dell'uomo da una parte, e nelle condizioni dei tempi dall'altra: e con questi due elementi spiega il Werner tutto il sistema filosofico del Rosmini. Il carattere poi fondamentale e più distintivo della filosofia del Rosmini è, secondo il Werner, la distinzione tra elemento a priori ed elemento a posteriori, ossia tra forma e materia della conoscenza. L'elemento a posteriori è fornito dalla sensazione e dagli oggetti a queste corrispondenti: l'elemento a priori che costituisce la forma è prodotto invece dalla attività dello spirito. Il principio poi di tutta la conoscenza a priori è posto dal Rosmini nella idea dell'essere in universale intuito dallo spirito, colla quale é resa oggettiva la conoscenza della esperienza. L'essenza pertanto del conoscere filosofico per il Rosmini consiste nella sussunzione del contenuto del sapere umano ottenuto per via d'esperienza ad un astratto e metafisico principio formale, che deriva dalla idea dell'essere in universale. Il fatto in una parola dell'umana intellezione non è possibile senza ammettere l'idea dell'essere come immediatamente presente allo spirito umano poichè solamente in virtù di essa lo spirito pensa e conosce le cose come esistenti. Sopra questo stesso principio, dice il Wèrner, costruì pure il Rosmini la sua filosofia pratica. *L'essere morale* non è infatti per il Rosmini che una forma particolare dell'essere: e per conseguenza il valore assoluto dell'ordine morale è fondato sulle indispensabili esigenze dell'*essere ideale* che deve realizzarsi nell'*essere reale* per intendere le sue relazioni all'*essere morale*, le quali possono essere solamente intese nella luce dell'*essere ideale*.

Il Werner dopo aver fatto un'analisi minuta del sistema della filosofia del Rosmini, che lo riassume nella forma di un ontologismo idealistico, passa alla scuola di questo insigne pensatore; ci duole che la brevità dello spazio non ci consenta di esaminare minutamente questo capitolo, noi diremo solo che distingue la scuola del Rosmini negli amici e seguaci; primi tra i quali sono il Manzoni ed il Tomasèo; in compendiatori ed apologetici della dottrina del Rosmini; tra i quali primeggiano il Pestalozza, il Calza, il Perez, il Buroni; e esamina l'interpretaziome data dal Paganini alla dottrina del Rosmini come di giusto mezzo tra le vedute dei pseudomistici e dei pseudo-

tomisti, e finalmente tocca delle discussioni controverse sorte tra i Rosminiani ed i sostenitori del risuscitato speculativo tomismo, e tocca della relazione degli uni e degli altri al fine e quesito di una speculativa conoscenza del mondo.

Il Werner in questo studio della filosofia del Rosmini, nel quale occupa tutto il primo volume, ebbe il difetto di tenersi troppo alla parte espositiva; un giudizio esplicito e chiaro sul valore di questa filosofia, sulle controversie cui essa dette luogo e che anche oggi si mantengono vive in Italia, egli veramente non lo dà; con tutto ciò l'analisi che egli fa di questa filosofia è così minuta, completa ed imparziale che il lettore può da essa riuscire facilmente a formarsene un concetto giusto ed esatto.

Nel secondo volume il Werner studia le diverse forme che prese in Italia l'indirizzo ontologico inaugurato dal Rosmini e per primo parla del sistema di Vincenzo Gioberti, del quale rileva tutta l'importanza non solo come filosofo ma anche come scrittore e politico. Il punto di partenza della filosofia anche per il Gioberti, dice il Werner, è l'ontologismo che non è però più idealistico come quello del Rosmini. Per il Gioberti la conoscenza delle cose del mondo fondata sulla intuizione dell'idea identica con Dio, può formare l'unico modo e l'unica forma possibile di una speculativa conoscenza.

Il sistema del Gioberti si fonda dunque in un *Primum Philosophicum* che è ad un tempo un *Primum psycologicum* ed un *primum ontologicum*; anzi, nota il Werner, che il Gioberti indica l'indentità del Primum psycologicum col Primum philosophicum come la fondamentale dottrina del vero e perfetto ontologismo in opposizione al semiontologismo del Rosmini che consiste in un primum psycologicum distinto dal primum ontologicum quale è la dottrina dell'essere possibile. In questo modo secondo il Werner l'indirizzo ontologico che nel Rosmini si era estrinsecato nella forma di un ontologismo idealistico si traforma nella filosofia del Gioberti in quella di un idealistico cosmismo (idealistische Kosmismus) dalla quale passò in un cosmismo realistico (realstische Kosmismus) nella dottrina del conte Mamiani.

Secondo il Werner il Mamiani riconobbe alla umana co-

scienza dell'esperienza un naturale diritto di verità la quale però deve essere inalzata alla luce delle idee divine, in questa luce le percettibili cose del mondo appariscono come le attuazioni di un eterno pensiero, in cui Dio pensa la indefinita serie del possibile finito a lui esterno. L'esistente di questa attuazione è una realità la cui logica necessità risulta dalla idea dell'assoluto; cosicchè come l'essenza delle cose si rischiara nei pensieri divini espressi per esse, così l'essere delle cose si rischiara per la relazione di logica necessità dell'essere divino ad esse.

Secondo il Werner, il conte Mamiani mirò colla sua filosofia alla difesa di un giusto mezzo tra gli opposti indirizzi della moderna vita di cultura. Egli mirò anzitutto ad impedire quegli estremi indirizzi che secondo lui avrebbero potuto compromettere l'esistenza dell'edificio nazionale del suo paese: e tali estremi, dice il Werner, sono per il Mamiani il teologico positivismo della scolastica ecclesiastica, ed il naturalistico positivismo del Compte e degli evoluzionisti. Il giusto mezzo tra questi due estremi è il positivismo di un empirismo realistico spiritualizzato dall'ideale apprensione. Sopra questo terreno deve trovarsi l'accordo tra i molteplici e differenti sforzi per la costruzione di una filosofia speciale italiana derivante da un più vasto sviluppamento del pensiero tradizionale italiano, ed a questo intento mirava, dice il Werner, col suo periodico la *Filosofia delle scuole Italiane.*

Il merito di aver realizzato questo pensiero dell'insigne pensatore e patriota pesarese spetta, secondo il Werner, all'illustre Direttore di questa *Rivista.* Il prof. Luigi Ferri, dice il Werner, considerò il problema della conoscenza teoretica come strettamente connesso col problema psicologico: e questa connessione si presentò al Ferri nella dottrina della conoscenza. Il prof. Ferri pertanto, secondo il Werner, ebbe il merito di aver dato colla sua dottrina all'ontologismo la sua vera base che è la psicologia. Il Ferri, secondo il Werner, ammette una relazione del pensiero umano all'assoluto essere divino; ma in un modo affatto diverso da tutti gli altri ontologi italiani. Secondo il Ferri, il riferimento del pensiero e concepire umano al divino non è nè arbitrario nè immediato, ma ha luogo

necessariamente per via di un logico regresso da ogni prossima sintesi particolare, che si presenta al nostro pensiero per via di esperienza, all'ultima e più alta sintesi universale, che è l'ultima causale condizione di tutte le relazioni e per conseguenza l'assoluto punto di appoggio di tutta l' intelligibilità. L'indirizzo dato pertanto dal prof. Luigi Ferri alla nostra filosofia fu quello, dice il Werner, di un filosofico realismo, in opposizione allo speculativo idealismo.· Termina il Werner lo studio della scuola ontologica in Italia con Francesco Bonatelli il quale, dice, pose in una più stretta connessione col metafisico concetto dell'Hebert, la tendenza inaugurata dal Mamiani di un realistico individualismo sotto la conservazione di un determinato idealistico elemento del pensiero.

Nel terzo volume, il Werner espone le due altre fasi della prima parte della nostra filosofia contemporanea. La prima di queste fasi è un movimento di reazione all'ontologismo che si manifesta dapprima nella filosofia di Giuseppe Ferrari e di Ausonio Franchi come ribellione ad ogni metafisica; e si cerca il fondamento della filosofia nella pura esperienza: quindi in un ritorno al criticismo kantiano per opera di Buonaventura Mazzarella che pone come punto centrale della sua filosofia l'idea della coscienza dell'io. E finalmente la trasformazione dell'ontologismo nel panteismo hegeliano per opera principalmente dello Spaventa, del Vera, del De-Meis, del Fiorentino, del Mariano ed altri. Questo ultimo indirizzo di questa fase della nostra filosofia è studiato dal Werner con molta brevità: alla considerazione di tutti questi pensatori appena consacra un centinaio di pagine. Uomini dall'intelletto potente come Spaventa e Vera meritavano dallo storico della nostra filosofia contemporanea una più larga considerazione; e finalmente il Werner viene all'ultima fase del primo periodo della nostra filosofia, che consiste nel tentativo fatto dal prof. Augusto Conti di rinnovare ancora l'ontologismo ricostruendolo però sul fondo dei filosofi mistici e scolastici del Medio Evo.

Nei due ultimi volumi, il quarto e quinto, il Werner passa al secondo periodo, cioè alla nostra filosofia contemporanea propriamente detta (Die jüngste Entwickelungsphase der italienischen Philosophie); ossia la filosofia che, come si è notato,

si ebbe in Italia nel tempo dalla proclamazione della unità nazionale sino ai giorni nostri. Il Werner distingue in questo periodo due diversi momenti della nostra filosofia e cioè le diverse dottrine filosofiche sorte dal nuovo spirito della moderna vita nazionale e le relazioni che ha la filosofia italiana contemporanea alle diverse parti della cultura.

Il primo punto di vista è trattato dal Werner nel quarto volume di pagine 281. Egli dice che negli ultimi anni la filosofia in Italia si svolse in diversi indirizzi. Da prima si presenta come reazione all'ontologismo egeliano ed idealistico nel positivismo ed evoluzionismo naturalistico, del quale indirizzo cita come rappresentanti più distinti il Morselli, il Siciliani, il Sergi, il Cesca. Dopo questo primo indirizzo, nota il Werner un ravvicinamento al Kant che è rappresentato da Carlo Cantoni; quindi un tentativo di restaurazione della dottrina del Vico che è tentato dall'Acri, dal Fornari, dal Galasso e dal La-Banca, ed in ultimo dice la filosofia italiana ritorna al Rosmini ed al Gioberti.

Nel secondo punto di vista, cioè della relazione della filosofia italiana alla cultura generale, il Werner rileva prima di tutto, l'importanza dei nostri studi di filosofia naturale e di estetica; quindi della nostra psicologia e pedagogia; esamina quindi i nostri studi nel campo dell'etica, del diritto e delle scienze sociali, e chiude il volume colla filosofia della storia e colla storia della filosofia.

In questa seconda parte, e specialmente nello studio degli indirizzi diversi della nostra filosofia, la storia del Werner è fatta con troppa fretta e con troppa brevità. In questa parte molto più che nella prima si vede il difetto del metodo che egli ha tenuto nella esposizione della nostra filosofia. Per lo spirito di voler tutto sistematizzare il Werner coglie molto bene nei nostri filosofi la connessione che essi possono avere con altre dottrine e sistemi, ma non vede con altrettanta chiarezza la parte originale e propria. Cosi il Werner, per citare un esempio, considera Carlo Cantoni come il propagatore in Italia del kantismo; e senza dubbio questo titolo è meritatissimo dall'illustre professore di Pavia, ma egli non ha solo importanza per il suo lavoro sul Kant, ma ha pure importanza per sè stesso, e questo è sfuggito al Werner.

Questa storia della nostra filosofia del prof. Carlo Werner, a nostro avviso, sebbene non venga meno, in generale, alla imparzialità ed alla esattezza del giudizio, ha tuttavia il difetto di non aver saputo mantenere la giusta proporzione rispetto ai diversi scrittori. Si discorre di tutti e di tutte le pubblicazioni senza scelta tra le più o meno importanti. Accanto però a questo difetto ha il pregio di aver saputo ritrarre al vero tutto il movimento filosofico italiano del secolo XIX, e sotto questo punto di vista non ha solamente importanza per gli stranieri, che debbono riconoscere da essa che anche in Italia come nelle altre nazioni si ebbe in questo secolo un problema filosofico, e quindi una filosofia; ma ha importanza ancora per noi potendo trovare in questa storia, se non cose nuove per ciò che si riferisce ai pensatori nostri che furono studiati dal prof. Luigi Ferri (1), certo la continuazione della storia della nostra filosofia sino all'anno 1886.

R. Pasquinelli
Professore di Filosofia nel R. Liceo *Mamiani* di Roma.

Intorno alla Libertà del Volere. — Memoria del Prof. Francesco Bonatelli. (Dagli atti dell'Istituto Veneto).

Nelle dispense settima e ottava del Tomo 5 Serie 6ª degli Atti del R. Istituto Veneto, non ha molto, pubblicato, fu compresa una pregevolissima Memoria del prof. Bonatelli intorno alla Libertà del Volere. I concetti svolti nei nove Capitoli hanno una importanza grandissima rispetto agli studî morali contemporanei, e specie in relazione al determinismo. Egli con fine criterio, senza alcuna pretensione e alla dimestica, passa in rassegna alcune sentenze di deterministi psicologi, e con acuta analisi, in altrettanti capitoli, dimostra o la contraddizione, o

(1) Essai sur l'histoire de la philosophie en Italie au dix-neuvième siècle, 1869.

le incongruenze, o i difetti di quelle. Nelle condizioni attuali degli studî speculativi, da alcuni negletti come vane logomachie; da altri disprezzati, come fatali contraddizioni, che ingenerano lo scetticismo; da parecchi ancora tramutati in dottrine fisiologiche, esclusivamente empiriche o meccaniche, è lodevole questo sforzo del dottissimo prof. Bonatelli, intento a salvare da assalti violenti la dottrina morale della Libertà del Volere. L'Etica è ancora l'arringo nobile e vasto, nel quale possono convenire gli studiosi, a cui stia a cuore il savio indirizzo del pensiero e delle azioni; e che, nell'ansia irrefrenata di assopire ogni sentimento religioso, oggi torna bene difendere e salvare da ogni insidioso attentato. Il campo della morale, riguardato in relazione alla libertà umana, deve interessare il filosofo ed il magistrato, lo statista e il cittadino, poichè nell'esame attento e spassionato delle intenzioni e degli atti rispondenti deve trarre sua forza il giure e la legge, la giustizia e l'ordinamento degli Stati.

Lo scritto del prof. Bonatelli, rivolto a scalzare le argomentazioni dei Deterministi, mostra in che si occulta la gravezza del pericolo, e come perciò i volonterosi debbano stare in sull'avviso per apprezzare convenientemente le codizioni presenti degli studî e i temuti pericoli sociali. Un erudito e vasto lavoro fu pubblicato, non ha molto, in Francia da Giorgio Fonsegrive col titolo: Saggio sul Libero Arbitrio, sulla sua teoria e storia (Paris, Félix Alcan éditeur, 1887); lavoro che rifacendosi dalla Filosofia greca, e discendendo sino ai nostri giorni, dimostra con la storia del pensiero morale le tendenze di quelle antiche società a rincontro delle dottrine dei filosofi; e come l'influsso religioso del Paganesimo, che piegava al Fatalismo, fosse temperato dai propugnatori del Libero Arbitrio. Socrate e Platone, se combattevano nelle azioni umane la cieca necessità della Moïra, si tenevano del pari lontani dai concetti del Determinismo, e lo stesso Aristotile, come intese provare il Teichmüller, fu partigiano dell'Indeterminismo; poichè, se egli ammette la elezione della *boulesi* pel fine; questo, una volta deliberato, rimane per lui immutabile, e la libertà sta di poi soltanto nella *proeresi*. Ad ogni modo questi campioni della filosofia intesero opporsi con l'intenzione del loro genio all'ac-

casciante dottrina del Fato, professata con tanta persuazione ed energia dagli Stoici. Non è mestieri ricordare il principio della libertà umana inaugurato dal Cristianesimo, e da tutti gli scrittori cristiani calorosamente sostenuto attraverso il medioevo sino in sul finire del decimoquarto secolo; quando, al parere del Fonsegrive, con Wichleffo, inglese, si comincia a discutere sul principio del Libero Arbitrio, e si inizia il movimento determinista. Con la Riforma religiosa, in fatti, si dava l'impulso al libero esame, e perciò ai contrasti del Libero Arbitro col principio della grazia, della prescienza divina e della predestinazione, onde i dispareri profondi di Lutero col *Servo Arbitrio*, di Calvino e degli altri novatori. Dal campo religioso si passò facilmente a quello speculativo, e le lotte e i dissensi in proposito durarono e si propagarono per il succedersi dei tempi e il prevalere delle diverse Scuole teologiche e filosofiche; sì che più tardi il Determinismo psicologico si associò al Determinismo fisico del nostro secolo.

Lo Schopenhauer, col suo Saggio sul Libero Arbitrio, si fece lo strenuo propugnatore dei Deterministi, formulando espressamente la sua teorica con questa domanda: « La voce libera vuol dire conforme alla volontà? » Ed egli risponde: « È questa libertà, è questa sola, che la coscienza acclama, la libertà degli atti, che presuppone la libertà delle volizioni, ed è la libertà di queste, che è messa in quistione. » Egli quindi pone l'argomento: Trattarsi dell'indipendenza delle nostre volizioni rispetto alle circostanze esteriori. Da questo prende origine il doppio determinismo, il psicologico e fisico: quello dei Deterministi propriamente detti, e l'altro dei Positivisti. Argomento di capitale importanza e che i difensori del Libero Arbitrio devono sostenere a tutta possa con l'acutezza delle ragioni e la copia della dottrina.

Il Fonsegrive nel suo lavoro lo difende magistralmente contro la teoria del Fouillée e del Renouvier e loro seguaci; e il Bonatelli in proporzioni più modeste, ma con argomenti non meno poderosi, sfata ad una ad una le ragioni opposte dagli avversari.

Questi pone, innanzi tutto, i due principî assiomatici apparentemente contrari, che entrano a parte del problema della

Libertà. Il primo: Niun fatto nuovo poter intervenire, ove non ne sia data la cagione; e l'altro: Niuna azione essere imputabile a chicchessia, e però recar seco merito o colpa, qualora l'autore non avesse anco potuto operare altrimenti. E di fermo sono questi i due principii, che si devono mettere in salvo, quello della causalità, poichè altrimenti l'uomo sarebbe sottratto alla legge universale della natura, e l'azione, siccome effetto, non si saprebbe spiegare: l'altro dell'imputabilità degli atti al loro autore, che deve pure salvarsi, se non vogliamo abbassare l'uomo alla condizione degli esseri bruti, che agiscono irragionevolmente. E spetta alla filosofia morale la conciliazione dei due principii, dimostrando, come la causalità, non infermi la imputabilità e perciò la libertà. Tale conciliazione si trova nell'uomo, siccome principio di causalità indipendente dalle condizioni necessarie del mondo esteriore. Il motivo poi di tale causalità si rinviene in lui stesso, non potendo pensarsi principio di ragione, ove non vi sia libertà, fuori della quale non vi ha che casualità o necessità, e perciò nessun atto imputabile. Egli è per questo che il Bonatelli avverte di discutere con coloro che ammettono nell'uomo l'esistenza del volere.

Da prima egli esamina la teoria che parte dal principio: « la volontà essere necessariamente indirizzata al bene, toccando delle difficoltà che vi si incontrano per ispiegare il male morale ». Comincia egli dal distinguere i beni in doppia classe, alcuni che sono tali per natura, altri soltanto per l'apparenza e qui presentarsi la possibilità del traviamento. Mostra l'intelligenza avere sua parte, ma non doversi riporre nel solo sapere, come voleva Socrate, perchè allora svanirebbe l'imputabilità, e con lei ogni valore etico delle azioni. Che se poi l'ignoranza del vero bene è più o meno imputabile, allora si ricade nell'affermazione Socratica, o si contraddice al principio già posto, la volontà essere necessariamente inclinata al bene; di che conchiude a buon diritto: ogni atto propriamente volontario avere, o in sè medesimo, o ne' suoi precedenti un elemento d'autonomia, dal quale dipende la sua direzione, e questa non potergli venire d'altronde.

La seconda quistione prende in esame la teoria, stando

alla quale la volontà rende prevalente un motivo, anche se in sè più debole, con aggiungervi la sua propria forza. Il chiarissimo prof. Bonatelli mostra le difficoltà e le contradizioni, in cui si aggira la quistione, poichè la prevalenza di un motivo sull'altro è già come una scelta; e aggiungere a questo o a quello nuova forza per il suo trionfo presuppone la deliberazione e il potere d'infondervi la forza al raggiungimento dello scopo.

Nè fa buon viso a quella teoria, che, ispirandosi ad una affermazione della filosofia dell'Hegel, crede di collocarsi frammezzo al Determinismo e all'Indeterminismo, e l'uomo non esser gia libero, ma farsi libero. Acutamente egli rileva, come si vada incontro ad un maraviglioso rivolgimento; poichè s'intende asseverare, che il processo del volere è meccanico e assolutamente determinato di sua natura; ma a mano a mano il soggetto volente diventa il principio delle sue proprie deliberazioni: nè di vero, si sa veder modo, come possa farsi libero, se potenzialmente già non lo sia, e l'addivenire non sia che il lento passaggio della medesima libertà potenziale a quella attuale.

Nè ci sembra meno importante l'esame del concetto, secondo il quale « la libertà consiste nel non poter esser determinati che da motivi ragionevoli: se i concetti popolari abbiano in proposito valore scientifico e si possa trovare accordo e conciliazione della libertà con l'impeccabilità. » E, del sicuro nessuno impugna che motivi ragionevoli non muovano la libertà all'azione; ma non si toglie perciò il principio della libertà del volere, poichè solo chi è libero, inteso nella eccezione comune, suscettivo di essere determinato da motivi ragionevoli in quanto ragionevoli. Rispetto poi alla impeccabilità, tale argomento sarebbe riservato alla teologia; ma tuttavia egli avverte, come la vita dell'uomo è nel tempo, e la buona risoluzione dell'oggi non toglie la possibilità d'una caduta l'indomani.

Dalla soluzione dell'accennato quesito etico, ne discende l'altra circa l'azione esercitata sul soggetto pensante dalla necessità razionale. Infatti questa di gran lunga si differenzia dalla necessità meccanica, e se vuolsi anche nel senso superiormente spiegato e accettato sulla libertà; di che la ragione

riconosce, senza meno, messa in sodo la imputabilità delle azioni.

I Deterministi psicologi tentano pure di salvare, almeno in apparenza, la libertà e l'imputabilità, mantenendo al subbietto la facoltà di modificare o cambiare anche radicalmente il proprio carattere. L'acuto Critico mostra a quest'uopo le contraddizioni inevitabili, a cui i fautori di questa teoria mettono capo, e quali illogiche conseguenze deriverebbero, quando si applichi al diritto sociale di punire, e alle relazioni della società verso i malfattori. Infatti, egli chiede loro, in qual senso ammettono avere il subbietto la facoltà di modificare o cambiare radicalmente anche il carattere morale? E rifacendosi a investigare la natura del soggetto, trova l'Io, il quale per molti Deterministi non è nient'altro, in ogni singolo istante, che la somma de' suoi stati o modi di essere; somma di stati o modi che formano la coscienza. E conveniva metter bene in chiaro il significato, in che si accetta l'Io, poichè taluni lo confondono con la coscienza, onde il Maine-Biran toglie ogni distinzione tra di loro. Altri, come lo Schopenhauer, affermano, che la coscienza è la percezione diretta e immediata del me in opposizione alla percezione degli oggetti esteriori. Il Fouillée ammette il fatto sperimentale, che noi abbiamo coscienza: essa però è *sui generis*, irreducibile: è il limite non trascendente ma immanente della conoscenza scientifica. Di mezzo a tali apprezzamenti, con accortezza, il prof. Bonatelli vuol determinare il concetto dell'Io e della coscienza, poichè con tale teoria dinnanzi all' affermazione di mantenere integra la Libertà del Volere, si distrugge indirettamente il soggetto dello stesso Volere, riposto in questo caso nella riunione di un gruppo di circostanze, di modi, di fenomeni, dipendenti ciascuno da una serie di cause estranee e anteriori a lui stesso. Nè vale appellarsi alla facoltà di modificare o cambiare il carattere, poichè esso è già modificato. E di vero, o lo è necessariamente, o sono antecedentemente i gruppi di circostanze, di modi, di fatti che lo modificano; in entrambi i casi è tolta la libera facoltà e si muta alla imputabilità la sua essenza, nè perciò avrebbe ragione di essere il diritto sociale di punire e sarebbe ingiustizia la pena inflitta ai malfattori.

E qui ci piace avvertire alla teorica di taluni, i quali stimano che la nostra libertà rimane incolume, anche quando riconosciamo la influenza dei motivi sulle nostre risoluzioni, poichè essi dicono, che questa non osta al carattere, il quale è formato da noi; non ostano i motivi, perchè alla loro efficacia è necessaria la cooperazione del carattere. A cui mette conto rispondere che tale enumerazione e tali passaggi non tolgono punto alla teorica l'impronta del determinismo, nè affermasi la verità del libero Arbitrio; attesochè se il carattere è formato da noi, lo è sempre conforme ai motivi, i quali se sono impellenti ci tolgono di essere liberi; se deboli, resteremo impassibili; se dicesi diversamente, si ricade nel presupposto della seconda quistione. Non formato poi il carattere, cade l'avvertenza sulla efficacia dei motivi, quante volte non ci aggiriamo in un circolo, appellandoci ai motivi per la formazione del carattere. Il che si può rilevare dalla stessa teorica sostenuta da questi deterministi, i quali affermano che la causa esterna, per diventare causa finale, deve passare per il mezzo dell'intelletto; per diventare massima ha bisogno di essere approvata nella sua universalità; per diventare carattere ha bisogno di essere seguita costantemente. Ma qui è evidente non darsi libera elezione, essa non è altro che un giuoco d'impulsi e di reazioni, in balla di continuo ai fatti, alle condizioni, ai fenomeni esteriori; non libertà di volere, ma assecondamento o inerzia conforme agli stimoli e all'azione riflessa, poichè la causa produttrice non è che un'attività originaria, che, alla sua volta, da loro è intesa, come un'attività che a grado a grado viene da noi acquisita.

Ma ritornando all'esame critico del chiaris. prof. Bonatelli, egli si fa ad esporre la dottrina da lui professata sulla Libertà del Volere, affermando, che qualsiasi atto nostro, perchè sia imputabile deve procedere direttamente o indirettamente dalla Volontà. Reso indiscutibile il valore di esso, mostra la falsità dell'ipotesi che il Volere possa essere determinato da un semplice impulso, e prende quindi in considerazione l'altra teorica, che ammette il concorso di una ragione e di un impulso insieme combinati. In quest'ultimo caso la risposta si fa chiara dalle osservazioni precedenti, non darsi, cioè, propria e vera volizione, se non vi

ha una ragione concepita dall'intelletto e adottata dalla volontà; di che il nostro critico prende occasione per dichiarare senza sottintesi, che ogni volizione contiene un sillogismo, di cui la premessa maggiore è una massima, o un giudizio puramente teorico e la minore, trattandosi di volizioni, deve contenere l'elemento volitivo e servire di passaggio dal pensiero alla volontà, accettando cioè la massima affermata, onde si addimostrano i due elementi insieme combinati della ragione e dell'impulso alla effettuazione libera di ogni atto imputabile.

In conferma di questo principio ci sovvengon le parole del Janet dettate nel suo libro, *La Morale*, il quale appunto tende a conciliare la legge di causalità con la libertà. (Livre 3^e, Chap. 6^e e 7^e). Egli, parlando del Leibniz e del Kant si obbietta: o la legge di causalità è universale e senza eccezione, e allora non vi ha più libertà, e per conseguenza moralità. A cui senz'altro risponde, la libertà non è per nulla contraria al principio di causalità, poichè ogni atto libero ha certamente una causa che è la volontà di produrlo. Un atto libero non esce dunque dal nulla, esce dalle viscere della causalità libera, che lo contiene in potenza. « Alla quale testimonianza fa eco con altre parole il Fonsegrive: L'uomo si sente libero e si crede libero. Rompe lui stesso le indeterminazioni: nulla fuori di lui non può romperle, poichè queste indeterminazioni originano dalla parte immateriale del suo essere, che potendo solo concepire l'universale, può solo così comparare, apprezzare e giudicare. Il rompere queste indeterminazioni è dunque spontaneo. Vi ha di più, esso è intelligente, imperocchè è la ragione che ha costituito l'indeterminazione tutta intera, è la ragione che concepisce il bene universale, è la legge dell'ordine, che mette il bene sensibile a riscontro del bene onesto; è infine la ragione, che dà all'elezione la forma attribuitiva d'un giudizio, e che permette d'esplicare questo giudizio; l'atto volontario è sì vicino all'atto intellettuale, che Aristotile ha potuto dire con verità: Volere e ragionare è la medesima cosa ». (Livre 2^e, Chap. 3^e). E il Beaussire nei Principii della Morale avea prima affermato conformemente: « La libertà unita alla ragione è la base della responsabilità e della personalità ». (Livre 2^e, Chap. 1^e).

Finalmente si discute sulla scelta originaria fra i due prin-

cipii supremi, e che si esprimono, o con la soddisfazione del subbietto nell'azione interessata ed egoistica, o col pregio assoluto dell'obbietto nell'azione disinteressata e doverosa. La scelta fra questi due principii, se deve essere atto morale, non può essere involontaria nè necessitata. Non involontaria, perchè essa dipenderebbe da cause esterne; sarebbe buona o malvagia per altrui costrizione, in una parola, sarebbe forzata. Non da cause interne, le quali per influire sulla volontà, è mestieri che passino attraverso a un fatto psichico, e vestendo il carattere di motivi impellenti, spingerebbero la scelta, al bene egoistico. « Questo poi, come si esprime lo scrittore, non potrà giammai perdere quel carattere indelebile, sarà un egoismo più raffinato, un interesse meglio inteso, ma sempre interesse, sempre egoismo ». Nè vale invocare l'intervento dell'intelligenza e della ragione, « poichè esse non esprimono che la contemplazione mentale d'una verità, o spetta solo alla volontà ad attuarla come massima ». Continua poi ad oppugnare altre ipotesi, che potrebbero essere accampate dai Deterministi, facendo ragione al principio della causalità nel volere, se non pretendesi andare all'infinito, o ripetere le parole di Locke e Leibniz: « Potere noi fare quel che vogliamo, ma non poter volere quel che vogliamo », l'acuto Critico conchiude, che) la volizione, la quale adotta l'uno o l'altro dei due principii supremi, è una volizione assolutamente originaria, indipendente da qualsiasi altro motivo che da sè stessa e perciò libera nel più ampio senso della parola..... Il dire l'opposto è smentito dall'assoluta impossibilità di escogitare una ragione qualunque, possa determinare la volontà, o scegliere l'uno o l'altro dei due fini. Perocchè qualunque principio s'immagini avere esercitato un tale influsso sulla volontà, essendo a marcia forza un termine contenuto in una delle due serie, che mettono capo a quei due, non potrebbe venire adottato se non in grazia dell'essere già stato adottato quello da cui dipende. Con che ci aggireremmo in un circolo ».

Assodata questa soluzione, che è ad un tempo rispondente alla ragione e alla libertà, egli elude un'ultima obbiezione, messa innanzi dai Deterministi, e che ci piace riferire integralmente con le infrascritte parole: « Nè vale il ripetere contro questa libertà nell'elezione del principio supremo quello che suolsi

obbiettare contro la libertà d'elezione in riguardo a qualsiasi particolare volizione, cioè che la scelta volontaria, se non fosse determinata da una ragione, sarebbe l'effetto del caso, d'un capriccio inesplicabile, d'una causa non causa. Perchè qui anzi la cosa si inverte, ossia questa obbiezione sta contro la scelta non libera, contro la scelta necessariamente determinata. Da che cosa, infatti, sarebbe determinata, postochè non ci sono ragioni di nessuna sorta che possano giustificare quelle due supreme? L'affermare dunque che quella scelta è determinata, necessitata, equivarrebbe al dire che è determinata, necissatata dal caso, dal capriccio, dal nulla ». E qui piace aggiungere, come del pari si possano ritorcere le speciose dichiarazioni ammannite da alcuni sulle idee-motrici, sulle idee-forze, sullo stato, così detto, di inibizione che passa in lavoro di ideazione, o di questa, che si converte in impulso; o sulla dottrina fisiologica dei centri inibitori e dinamogenici, che non diventeranno mai principii psichici, e vantaggiose interpretazioni dell'umana libertà.

Da ultimo torna superfluo avvertire, come l'abitudine, ossia l'influsso delle volizioni antecedenti sulle susseguenti, punto non infermi la libertà della elezione, nè tolga la possibilità d'un cangiamento profondo di indirizzo, la ripetizione degli stessi atti compiuti secondo ragione, facilita, del sicuro, la libertà delle volizioni posteriori, sia che esse si volgano al principio egoistico e interessato, o al disinteressato ed etico. Tale forza dell'abitudine è pure riconosciuta dal Beaussire nel suo secondo libro sulla Morale soggettiva, per quanto egli inclini nel concetto del suo lavoro al formalismo.

In questa particolareggiata rassegna ci siamo attenuti scrupolosamente al pensiero dell'Autore, riportando, per quanto ci fu possibile, le parole stesse di lui, affinchè spiccasse l'acume critico del dottissimo prof. Bonatelli, cotanto fecondo scrittore, e si manifestasse il grande interessamento da lui spiegato nella giusta difesa della Libertà del Volere. La lettura di questa memoria, ingenererà negli studiosi spassionati e premurosi la profonda convinzione, che nè con leggerezza nè con quasi avvertita dimenticanza sono da trattarsi gli strenui difensori della Libertà del Volere.

Giacinto Fontana
Prof. nel Ginnasio *Virgilio* di Mantova.

Della idea dell'essere. Memoria del Socio Luigi Ferri. — Roma, tipografia della R. Accademia dei Lincei, 1888, pagg. 41. — Serie 4ª, memorie della Classe di scienze morali, storiche e filologiche, Vol. IV. Parte 1ª, Ferie accademiche.

Dopo avere l'Autore in un altro scritto (*Della idea del vero e sua relazione colla idea dell'essere,* Reale Accademia dei Lincei 1887) trattato della idea del vero, viene con questo a discorrere della idea dell'essere. E in primo luogo stabilisce un principio di cui si varrà nel progresso del lavoro, non potersi cioè convenevolmente investigare la natura dell'essere senza por cura eziandio a quella della conoscenza. Imperocchè il vero, ossia la verità, consiste in una relazione di conformità fra l'essere, ossia la cosa, e il pensiero cioè la mente, la conoscenza intellettuale. Ora i due termini di questa relazione, il pensiero e l'essere, non possono essere separati fra loro che per una supposizione mentale, ossia perchè la mente considera l'uno senza attendere eziandio all'altro, e in certo modo presupponendo che quell'altro non esiste; dacchè in realtà, anche allorquando la mente considera l'essere in sè separatamente da sè stessa che lo percepisce, l'essere è sempre in relazione con lei, come quello che ne è l'oggetto, il termine, il contenuto. Di poi si dà la definizione nominale dell'essere, e per *essere* qui si intende ciò in cui tutte le cose reali o tutte le realtà convengono, ossia ciò che è comune a tutte le cose reali e a tutte le realtà. Perciò l'essere di cui si tratta sarà un certo reale (PROEMIO). In terzo luogo si assegna la regola, il principio, il criterio per giudicare se una cosa è o no reale, e questa regola si è la azione immediata o più o meno mediata che essa cosa fa sopra di noi. Dappoichè la percezione esterna e la percezione interna non si producono senza un'azione che su noi cade, e il reale non può esser conosciuto che direttamente per la percezione esterna e e per la percezione interna, o col mezzo dell'una o dell'altra di queste percezioni; perchè eziandio quando col puro raziocinio deduciamo la esistenza o gli attributi di certe cose, questo raziocinio, se è legittimo, deve muovere da principii cavati dalla esperienza, ossia da fatti (I).

Ciò premesso si entra a parlare dell'essere reale e si nota prima di tutto che esso è duplice, reale apparente o purvenza del reale, cioè reale fenomenico o fenomeno, e reale in sè. Appellasi reale apparente, apparenza del reale, reale fenomenico, fenomeno ciò che *pare* ed *apparisce*, in altri termini il reale in quanto si mostra od appare a noi allorquando lo apprendiamo con percezione sensitiva esterna; mentre reale in sè denominasi il reale in quanto è conosciuto dall'intelletto, ossia il reale in quanto causa delle nostre sensazioni e in quanto sostanza a cui il reale apparente o fenomenico si riferisce. Che vi sia un reale non apparente, ma tale in sè stesso quale noi lo apprendiamo, si riferisce dal fatto della coscienza, nel quale è data la esistenza del soggetto e principio conoscente, e pel quale il soggetto e principio conoscente si mostra a sè stesso quale veramente è in sè stesso. Che poi si dia anco un reale apparente o fenomenico lo insegnano quelle fra le scienze positive che si appellano naturali; dalle quali si stabilisce che i colori e la luce, i suoni, gli odori, i sapori, il caldo, il freddo, l'umido e l'arido, il ruvido e il liscio, il duro e il morbido e via dicendo son la apparenza che i corpi, secondo i varii stati in cui si trovano, hanno rispetto ai diversi nostri sensi esterni, ma in realtà, ossia in quanto queste cose sono conosciute dalla mente, sono tut'altro da quello che si mostrano ai medesimi nostri sensi. Intanto cade in acconcio fare una riflessione ed è che tutte quelle cose adesso enumerate sono oggetto dei sensi esterni e in filosofia si appellano perciò *sensibili*, e siccome esse non sono in sè stesse quali appariscono al senso, così anche le scienze naturali ci servono di argomento per istabilire che i sensibili sono apparenze o fenomeni corrispondenti però a certe determinazioni dei corpi nei quali vengono appresi. Così posta in sodo la esistenza di un reale apparente, vediamone adesso la natura. E in primo luogo osserviamo che i sensibili, secondo Aristotele, si distinguono in proprii e in comuni, e sono proprii quelli che vengono percepiti da un dato senso e in nessun modo dagli altri sensi, come succede del colore rispetto alla vista, del suono rispetto all'udito e via discorrendo, laddove sono comuni quelli che possono essere appresi da più di un senso, come la grandezza o esten-

sione, la figura, il numero, il moto e la quiete; I moderni hanno diviso le qualità che noi percepiamo nei corpi in secondarie e in primarie, intendendo per qualità secondarie i colori, i suoni, gli odori, ecc., e per qualità primarie, la estensione, la forma, la mobilità e la solidità, e chiamando le une e le altre in tal modo perchè le qualità primarie sono come il sostegno e il fondamento delle qualità secondarie. Come ben si vede ambedue le divisioni si convengono tra loro, e la solidità è la sola aggiunta importante che i moderni in ciò hanno fatto (II).

È d'uopo adesso dimostrare che tanto la qualità primaria qnanto la secondaria, tanto il sensibile comune quanto il sensibile proprio, dipendono in parte dal senso ossia dal subietto senziente e sono quindi in parte subiettivi e appartengono perciò alla materia in quanto è in relazione coi sensi non in quanto è in sè, ma in parte dipendono da qualche cosa che opera nel senso, dall'obietto, onde sono anche obiettivi. Che il sensibile dipenda in parte dal senso e sia in parte subiettivo, rispetto al sensibile proprio, si dimostra in primo luogo per questo, che distrutto un senso più non si può percepire il relativo sensibile, quantunque per gli altri sensi ci possiamo accertare che tuttora nel corpo esiste ciò per cui in esso noi percepivamo quel sensibile: e in secondo luogo si conferma perchè da una parte un medesimo corpo percepito coi differenti sensi si manifesta a ciascuno di essi in un modo diverso, alla vista come colorato, all'udito come sonoro, all'odorato come odoroso, e da altra parte cose odorose, sapide, resistenti e va dicendo offerte a un medesimo senso, per atto di esempio alla vista, si apprendono sotto una sola forma che è quella del colore; il che è segno che il sensibile non è in sè stesso quale al senso apparisce, perchè, se fosse in sè stesso quale al senso apparisce, un unico corpo dovrebbe da tutti i sensi percepirsi ad un modo, e ciascun senso dovrebbe in ciascun corpo percepire tutti quei sensibili che invece esso non vi percepisce, ma vi percepiscono gli altri sensi. Che poi anche il sensibile comune dipenda dal senso si prova, perchè esso partecipa della natura del sensibile proprio, in quanto è inseparabile da esso, manifestandosi in esso, crescendo o sce-

mando secondo esso e secondo la disposizione dei sensi, come ne fanno fede le illusioni della prospettiva e della pittura. Ma' d'altra parte che il sensibile sia obiettivo e dipenda da qualche cosa diversa ed esterna al senziente, si pone in sodo ricorrendo alla coscienza. Imperocchè questa ci insegna che rispetto al sensibile proprio noi lo apprendiamo come cosa che si trova o viene dal di fuori; in quanto allorchè percepiamo un colore, un suono, un odore, un sapore, la resistenza e la temperatura dei corpi, non crediamo di esser noi colorati, sonori, odorosi, sapidi, resistenti, caldi o freddi, ma queste qualità le attribuiamo ai corpi che allora apprendiamo, e perciò le riferiamo a qualche cosa diversa da noi e che è fuori di noi. In secondo luogo si dimostra perchè il sensibile proprio è sempre accompagnato da alcuno dei sensibili comuni, quali la estensione e il moto, e inoltre è accompagnato ancora dalla resistenza, e la estensione sia piena, sia voluminosa, cioè partecipante di tre dimensioni, il moto, cioè l'azione che il sensibile fa sul senso a fine che esso sensibile venga appreso, e sopratutto la resistenza, la osservazione ci attesta che vengono dall'esterno e sono obiettivi, mentre l'atto della percezione che abbiamo del sensibile la medesima osservazione ci mostra che viene dall'interno ed è subiettivo; imperocchè in primo luogo l'una cosa è opposta e in contrasto assoluto con l'altra, in quanto il medesimo atto della percezione del sensibile è inesteso, privo di moto, ossia di impressione e privo altresì di resistenza, e in secondo luogo perchè la sensazione viene limitata e resa passiva dal sensibile comune, quale la estensione e il moto o impressione, e della resistenza, cose che, come si è notato, accompagnano il sensibile proprio. Per le cose dette è manifesto eziandio che il sensibile comune, oltre essere subiettivo, viene esso pure da qualche cosa esterna a noi ed è quindi altresì obiettivo. In modo che può stabilirsi che il sensibile in generale, sì il proprio e sì il comune, ha una natura relativa e il suo essere dipende da una relazione fra il senziente e la causa esterna che produce la sensazione e gli fa apprendere quel dato sensibile (III).

Dalla considerazione intorno alla natura del reale apparente in generale siamo resi atti a determinare ezian-

dio il numero degli elementi che vi sono o vi appariscono, e sono questi tre: estensione, moto o impressione sul senso, e resistenza. Il primo dei quali, cioè la estensione, può chiamarsi *elemento geometrico*, perchè dà al sensibile una apparenza, una figura o un volume; il secondo, ossia il moto, può appellarsi *elemento meccanico*, perchè produce sopra di noi una impressione ed è cagione che per questa impressione in noi nasca la percezione sensitiva; e il terzo, cioè la resistenza, può denominarsi *elemento dinamico*, ossia elemento potenziale od elemento di forza, in quanto fa sì che il sensibile ci apparisca come cosa che viene dall'esterno e dall'esterno opera su noi e ci modifica, e ci sembri quindi causa della sensazione che ne abbiamo, ed una forza da noi distinta e a noi opposta. Vediamo adesso quale sia la abitudine o la relazione che questi tre elementi hanno fra di loro. Primieramente pertanto si vuol considerare la sensazione esterna e il sensibile esterno o fenomeno sotto due aspetti, sotto l'aspetto *causale*, cioè in quanto essa sensazione si produce ed esso sensibile appare a noi, e sotto l'aspetto *costitutivo* o *attuato*, cioè in quanto essa sensazione si è prodotta e il sensibile è presente ed oggetto di lei. Ciò ammesso, considerato il sensibile sotto l'aspetto causale, apparisce come l'elemento meccanico o moto, e l'elemento dinamico o la resistenza siano il principio e la condizione dell'elemento geometrico, cioè della estensione o del volume. Imperocchè da una parte la estensione o il volume non possono esser sentiti o percepiti se dalla forza esterna non si è prodotta sui nostri sensi un'impressione che ce li faccia percepire, e l'impressione è moto; e da altra parte la resistenza, producendo una impressione, è moto essa pure. Ma la estensione superficiale o voluminosa non è per sè stessa principio nè condizione efficace del moto e della resistenza, potendo il moto e la resistenza concepirsi dall'intelletto, in quanto all'elemento attivo che implicano senza di essa. Per contrario considerato il sensibile sotto l'aspetto costituito o attuato, l'estensione è condizione per cui si percepisca il moto e la resistenza: dappoichè nessuna cosa può esser sentita come resistenza o come mobile, se nel tempo stesso non si sente come estesa,

in guisa da dire che la estensione è l'apparenza del mobile e del resistente, la forma sotto la quale si apprendono queste cose e nella quale esse ci si manifestano. Frattanto come per incidenza si avverta che l'estensione è irreducibile, cioè noi non arriviamo a comprendere come mai ella ci possa apparire. Imperocchè se si dice che essa ci appare perchè deriva da minime azioni inestese e da punti attivi o atomi di forza che con la loro moltitudine innumerabile produrrebbero nell'essere semplice dell'anima una apparenza di continuità confondendosi gli uni con gli altri, si domanda in qual modo con punti inestesi e semplici si può formare e costruire ciò che in ogni più piccola parte è esteso e divisibile, come sono i corpi che percepiamo con la vista o col tatto (IV)?

Dalle cose dette poi conseguitano due corollarii. L'uno si è che essendo il sensibile una apparenza corrispondente però ad una causa esterna che in in noi la produce, discende di qui che il mondo, nel quale viviamo e il quale percepiamo col senso, è un mondo di apparenze, ma di apparenze reali, non illusorie, aventi cioè una cagione o forza che le genera in noi, e che il mondo, che con la mente contempla il filosofo, e che è la cagione e la sostanza del mondo sensibile percepito dai senzienti, è del tutto diverso. Nondimeno è grandemente importante per l'umanità che vi sia questo mondo sensibile o apparente, perchè altrimenti non vi sarebbero più dolci affetti che rendono cara la vita e altresì mancherebbero le arti belle, quali la poesia, la pittura, la musica, venendo meno i suoni, i colori e per conseguenza le immagini loro che la immaginazione combina e sì variamente intreccia. Il mondo composto di forze e spoglio delle apparenze sensibili adunque è l'unico che la filosofia possa stabilire come esistente in sè e anteriore al mondo sensibile che è una sua manifestazione; e ciò viene dalle scienze naturali confermato, imperocchè insegnano che il senso, dato il quale è dato il mondo delle apparenze, e tolto il quale questo mondo pure è tolto, non esistette sempre sulla terra, ma prima di esso vi fu la vita vegetativa delle piante e ancora prima la materia non vivente (V).

L'altro corollario è che, come si è detto, la resistenza, salvo una particolarità indefinibile di sentimento di pressione

e l'essere essa indizio chiaro di una attività esterna, altro non essendo che moto opposto al senziente, si può ridurre essa pure al moto, e in tal caso gli elementi del sensibile o fenomeno vengono a essere due, la estensione e il moto. Passando adesso a considerare quello che su questo punto del reale apparente tengono le scienze naturali, è facile vedere come tra esse e la filosofia vi sia concordia, finchè le prime pigliando questi due elementi del sensibile o del fenomeno come apparenze o parvenze di forze a noi estranee, mediante l'osservazione, l'esperimento e il calcolo, determinano le proprietà e le relazioni di esse apparenze; mentre la concordia cessa allorquando per questi elementi medesimi pretendono spiegare il reale in sè (VI).

Invero secondo la dottrina atomistica, per la quale ciascuna cosa che compone il mondo materiale o sensibile è composta di particelle indivisibili, ossia di atomi estesi, inerti, cioè perfettamente indifferenti al moto e al riposo, e inelastici, cioè perfettamente duri, il moto non appartiene alla natura di essi atomi, ma è un accidente, di cui non hanno in sè il principio. Ora invece in filosofia è certo che la materia si converte con la forza e col moto, e che la estensione, il volume e la resistenza, non sono che apparenze della forza; perchè la estensione, il volume e la resistenza, ridotti a sè stessi sono astrazioni vuote incapaci di qualsivoglia attività, mentre tutto ciò che si percepisce, si percepisce in quanto è attivo, ossia in quanto nella sua natura è inchiusa l'attività e il moto (VII).

Ma cade a proposito osservare come questa dottrina non possa riceversi perchè non solo è in contradizione con la filosofia, bensì anche perchè è in contradizione con altre dottrine comunemente accettate nelle scienze naturali medesime e primieramente con quella dei gas; in quanto, mentre per la dottrina atomistica gli atomi sarebbero inelastici e perfettamente indifferenti al moto e al riposo, nella teoria dei gas, i gas sarebbero perfettamente elastici e in continuo moto. Di poi si ammette costà che la materia che ha formato il mondo da prima fosse allo stato gassoso o aeriforme, in seguito liquida e in fine solida: la quale posizione è in contra-

dizione con quella degli atomi duri e inerti se per porla si insinua la forza negli atomi (il che è manifesto), e non può riceversi se si ammette un mezzo di forza distinto dai corpi, ma che avvolge i corpi, perchè in tal caso si viene a togliere ai sensibili o fenomeni la forza ossia la cagione da cui dipendono e per cui si producono nei senzienti. Inoltre la dottrina che comunemente si tiene intorno al calore, alla luce, alla elettricità, al magnetismo, come quella che pone esser cotali cose forme di moto o di vibrazione convertibili le une nelle altre in modo che la forza si conserva perchè non si distrugge ma si trasforma, ripùgna con l'altra degli atomi duri e inerti, poichè per questa i moti che producono il calore, la luce, la elettricità, il magnetismo e altri stati dei corpi non si sa donde originerebbero. Ancora le proporzioni definite nelle quali gli elementi chimici della materia si combinano fra loro e producono non una mistione ma un misto o vero corpo nuovo, non si possono spiegare in altro modo che ponendo la materia esser dotata di particolari forze, ossia essere essa stessa forza. Eziandio elementi estesi e mobili non possono dare spiegazione della riproduzione, della assimilazione, dell'accrescimento interiore e della ordinata formazione delle parti degli esseri viventi e delle altre funzioni che compiono. In ultimo con la dottrina atomistica non si può render ragione della conoscenza sì sensitiva e sì intellettiva: imperocchè a fine che si produca la conoscenza si richiede una comunicazione fra l'oggetto conosciuto e il soggetto conoscente, e gli atomi ossia i corpi estesi e mobili non possono mettersi in relazione o in comunicazione col senso e con la mente, che sono realtà prive di estensione speciale, non avendo con esse nulla di comune. Questa posizione degli atomisti poi ha fatto sì che i varii filosofi mettessero fuori le tante e diverse loro dottrine sopra la intima comunicazione fra l'oggetto e il soggetto necessaria a spiegare la conoscenza, quali sono quelle del Berkeley, Des Cartes, Spinoza, Malebranche, Geulinx, e Leibnitz (VIII).

Veduta così la natura del reale apparente ossia del fenomeno, consideriamo adesso le sue forme, cioè i modi in cui esso ci appare, le quali sono lo spazio e il tempo, poichè tutto

ciò che si apprende col senso o si apprende in quanto spaziale o temporale, cioè in quanto fornito di spazio o di tempo, o in quanto avvenente nello spazio o nel tempo. In ordine allo stabilire la natura dello spazio i filosofi non sono di accordo, ma tutte le costoro opinioni si possono ridurre a tre classi: l'una per cui lo spazio è cosa del tutto subiettiva, ed è cioè una apparenza, una intuizione, una visione del soggetto; l'altra per cui è cosa del tutto obiettiva ed è una realtà infinita, sussistente per sè ed eterna, ovvero un attributo non meno necessario di tale realtà; la terza per cui senza essere lo spazio una sostanza o un attributo, ha tuttavia una esistenza obiettiva, consistendo in una speciale relazione delle cose corporee, delle parti e degli elementi loro. Di fatti per Platone lo spazio è il soggetto delle apparenze sensibili e delle cose generabili, ossia è il luogo o la matrice prima delle cose. Per gli Atomisti tanto antichi, come Democrito ed Epicuro, quanto moderni, è il vuoto immenso, infinito ed eterno contenente dei mondi che in esso si formano e si distruggono per la aggregazione e disaggregazione degli atomi. Per Aristotele invece è una relazione del limitato col limitante e consiste nelle dimensioni del corpo contenente riferite al corpo contenuto, ossia nelle dimensioni per le quali un corpo si chiude in sè stesso, in modo che il luogo, risultato di questa relazione e cui egli definisce « superficie prima immobile del corpo ambiente, ossia termine o confine immobile primo del contenente (*Physica*, *lib.* IV, *cap.* IV, *testo comune*, *ed.* 41 *e* 42, *Bekker* 212-a) », costituisce la natura dello spazio. Secondo il Des Cartes lo spazio è la estensione infinita del mondo, ossia la sostanza materiale universa. Per lo Spinoza è uno degli attributi infiniti ed eterni della sostanza divina. Pel Malebranche è una estensione intelligibile o idea divina, principio potenziale del mondo. Giusta il Newton e il Clarke è la stessa immensità divina, perchè Dio per ciò che esiste da per tutto costituisce lo spazio, ed è quasi il sensorio di Dio. Il Rosmini ne fa ora un termine finito di un sentimento corrispondente nell'essere animato, ed ora il termine illimitato di un sentimento non dissimile da un'anima universale: e crede potersi tale spazio osservare riducendoci noi in

uno stato immobile di quiete assoluta, nel quale, chiusi tutti i meati dei sensi, consideriamo noi stessi; dappoichè allora proviamo il sentimento di un esteso uniforme e illimitato, fornito delle tre dimensioni e perciò voluminoso, esteso che il soggetto sente come qualche cosa che è unito a lui, di modo che la realtà di cotale esteso, che non è altro che lo spazio, è relativa, in quanto dipende dal sentimento di cui è il termine. Per il Locke lo spazio consta di rapporti di estensione ed è obiettivo come la estensione. Per lo Hume è una relazione dei fatti sensibili che si insinua nella mente con le sensazioni ed è una delle leggi fondamentali della intelligenza. Per lo Spencer e per il Bain lo spazio è la somma o consolidazione di tutte le coesistenze dal soggetto percepite e astratte dai corpi tra cui intercedono, ed ha quindi la stessa realtà di queste relazioni che sono in concreto tra i corpi. Peraltro secondo lo Spencer le esperienze e le astrazioni del genere umano si sono accumulate e trasformate in una intuizione ereditaria, per la quale lo spazio apparisce come il contenente universale e a priori di tutte le cose. Passando adesso a coloro che fanno dello spazio una cosa del tutto subiettiva, vediamo il Berkeley il quale pone che come l'essere dei corpi o della materia consiste nell'esser percepito, così avviene ancora dello spazio, contenente di tali cose. Il Kant, senza affermare o negare che vi sia fuori di noi qualche cosa corrispondente allo spazio, pone che lo spazio è una forma o una intuizione del senziente e attraverso la quale egli vede le cose spaziali o situate nello spazio, ossia è una visione o una intuizione che per la particolare costituzione di lui si genera nel senziente, alla medesima guisa che il colore rosso del vetro è una forma o una maniera della visione e a traverso la quale si vede il rosso su le cose (IX).

Queste sono le principali opinioni su lo spazio. A fine poi di dare la soluzione al presente quesito, notiamo come qua per ispazio si intende ciò che sembra essere come il contenuto o il ricettacolo universale di tutte le cose corporee che si percepiscono col senso. Ammesso questo apparisce come lo spazio non sia un'entità reale di sostanza o di attributo, perchè allo spazio non appartiene nè la resistenza, nè il moto, proprietà

dei corpi, dappoichè essa non opera su noi. D'altra parte è pure manifesto che lo spazio non è cosa del tutto subiettiva, ma ha un fondamento o una corrispondenza nella realtà; dacchè senza la realtà e senza i corpi lo spazio non sarebbe percepito. La estensione poi, cioè il volume o le tre dimensioni (lunghezza, larghezza, profondità), è comune allo spazio e ai corpi; imperocchè grande o piccolo ogni corpo è esteso o voluminoso, e non può essere esteso o voluminoso senza occupare una estensione che non è la sua, ma è quella dello spazio in cui è. Perciò lo spazio non è altro che estensione, cioè forma apparente delle cose corporee e condizione per cui esse ci appariscano (X).

Or qui cade in acconcio osservare come le dimensioni dello spazio aggiunte alle tre comunemente note sotto il nome di quarta e di altre dimensioni, non appartengono alla natura sensibile e reale di esso. Quanto poi alla sua origine, la nozione di spazio in certo modo è acquisita e in certo modo innata, imperocchè non potremmo averla senza l'azione delle forze corporee, e d'altra parte l'estensione che ne costituisce il contenoto essenziale partecipa, come si è veduto, della subbiettività delle sensazioni e quindi della nostra natura o disposizioni native. Se nonchè a questo proposito è a notare una opinione singolare dell'Herbart e dello Spencer, ed è che, secondo essi, la nozione di spazio deriva dalla nozione di tempo. Imperocchè, dicono, una relazione temporale fra due o più termini inchiude che questi si succedano in guisa che noi siamo costretti di passare dal precedente al susseguente o di risalire dal susseguente al precedente; mentre una relazione di spazio fra due o più termini non implica di passare dal precedente al susseguente e di risalire dal susseguente al precedente, ma soltanto di passare da uno a un altro contiguo. Ciò posto se noi avendo appreso una relazione fra più termini possiamo passare da uno a un altro contiguo indifferentemente, in tal caso la relazione che apprendiamo fra questi termini non è di precedenza o di successione, cioè di tempo, ma di coesistenza, ossia di spazio e non di tempo. Peraltro questa opinione non può in nessun modo riceversi, e a mostrar ciò basta osservare che *simultaneo*, *coesistente* ed *esteso* sono cose del tutto diverse. Invero simultaneo dinota una relazione di

tempo, coesistente una relazione che può essere di spazio e di tempo, ed esteso una relazione solamente di spazio. Adunque se noi dopo avere appreso una serie di termini che si succedono rifacciamo cotesta serie non già con l'ordine di successione, ma con un ordine indifferente in modo da considerare i termini come coesistenti o avvenenti nello stesso momento, acquistiamo la nozione di simultaneo, non già la nozione di esteso o di spazio, perchè diversi termini, conosciuti solamente sotto la ragione della successione, non sono conosciuti nè come spaziali o estesi, nè come disposti in ordine spaziale o esteso, ma i termini sono conosciuti come non aventi alcuna relazione con lo spazio e l'ordine è conosciuto pure come non avente alcuna relazione col medesimo spazio. Ugualmente non può ammettersi un'altra posizione che la estensione ci sia data dalla percezione del moto; perchè il moto inchiude la estensione e lo spazio, non potendosi percepire una cosa come mobile se non si percepisce come estesa o spaziale e se non si percepisce uno spazio nel quale si muove. Così pure è assurdo il dire che noi proiettiamo lo spazio fuori di noi; perchè lo spazio costituisce appunto il di fuori, e il di fuori è la condizione per cui si possano côncepire proiezioni, cioè linee, punti, distanze, e direzioni (XI).

Passiamo adesso a considerare l'altra forma del reale apparente, forma che si è detto essere il tempo. Quanto alla sua origine la nozione del tempo viene dal di dentro, ossia è data dalla percezione interna che noi abbiamo di noi stessi e dei nostri modi. Difatti percependo noi stessi in un momento dato e ricordando un'altra percezione che di noi stessi avemmo in un altro momento, noi percipiamo una successione di stati nostri, ed in oltre percepiamo la permanenza nel suo essere o durata del soggetto di cotesti stati, cioè di noi; e nella percezione della successione o flussione degli stati, tanto se è continua ed uniforme, quanto se è intermittente e varia, e della permanenza del soggetto di essi, dimora la percezione del tempo. Acquistata in tal modo la nozione del tempo, col mezzo dei sensi e della memoria possiamo riferirla alle cose esteriori e così svolgerla; dacchè avendo appreso un dato corpo, apprendendolo di nuovo e ricordandoci della prima percezione, noi percepiamo una suc-

cessione di stati che appartengono a questo corpo, percepiamo la sua identità o permanenza nell'essere, mediante ciò che di esso non è mutato e in siffatta guisa apprendiamo questo corpo come cosa temporale o che è nel tempo, ossia applichiamo ad esso la nozione del tempo. Ora come lo spazio è la forma propria dei fatti esterni, così il tempo è la forma propria dei fatti interni, ossia i fatti interni sempre ci appariscono e si percepiscono nel tempo: la qual cosa diviene manifesta per la considerazione che i fatti, interni sempre ci appariscono e si percepiscono non punto come contigui ed esteriori gli uni agli altri per coesistenza di punti estesi, ma come simultanei o come successivi e di più come proprii d'un soggetto uno ed inesteso; il che è percepirsi o apparire una cosa nel solo tempo. Il tempo poi è in parte subiettivo e in parte obiettivo. Invero quanto agli atti interiori dei quali atti si ha il sentimento o la coscienza, esso in primo luogo appartiene loro come proprietà essenziale; dappoichè altrimenti il legame di successione che è fra essi potrebbe anche non esservi, e se non vi fosse questo legame, non vi sarebbe neppure quello di causalità, per il quale gli atti procedono gli uni dopo gli altri dal loro principio interno che è l'*io*. Ugualmente le cause naturali e i loro effetti, anche se non si manifestano a noi, possono trovarsi disposte nel medesimo ordine di simultaneità o di successione nel quale a noi si manifestano, altrimenti non sarebbe possibile spiegare razionalmente il corso della natura e l'ordine che si ammira nel mondo (XII).

Tutto questo di cui fin qui è stato parlato concerne la esistenza, la natura e le forme del reale apparente; e poichè della esistenza fenomenale s'è già discorso, vediamo adesso la natura del reale in sè. Nell'investigar ciò non si possono tenere altro che tre vie; e cioè questa natura o si deve cercarla nel reale interno, o nel reale esterno, o in ciò che l'uno e l'altro possono aver di comune. Ciò poi viene confermato dal fatto. Invero i filosofi della scuola ionica la riposero o nella estensione o nel moto o negli stati principali della materia, quali sono la solidità, la fluidità e via discorrendo. Platone distingue l'essere in sensibile e in idea, dà all'uno una natura mista di spazio e di moto, e nell'altra fa consistere l'essenza del reale.

Aristotele distingue nelle cose due principii: la potenza e l'atto, ma non raggiunge la verità per non avere osservato che pure la potenza è attuosa e si converte con certo stato e relazione di attività Epicuro e gli Epicurei si appigliano ai principii dell'essere stabiliti da Democrito, cioè lo spazio e gli atomi coi rispettivi attributi della estensione solida, della figura e del moto. Gli Stoici affermano l'intima unione della forza e della materia in ogni reale, senza uscire dal giro del corporeo, di cui esse costuiscono l'essenza e le differenze fondamentali. Per Plotino l'uno, la mente, l'anima e la materia sono altrettanti gradi o aspetti d'un medesimo principio, che dalla massima unità procede, per emanazione, determinandosi e digradandosi fino alla molteplicità dei corpi. I Padri della Chiesa, i Dottori scolastici e i filosofi del Rinascimento, non ci mostrano niente di nuovo su la natura dell'essere. Il Des Cartes distingue due generi nel reale, la cosa pensante e la cosa estesa, dell'uno dei quali la essenza sta nel pensiero, dell'altro nella estensione. Lo Spinoza ripose la natura dell'essere in una sostanza unica che tutto produce, attiva in sommo grado, ma fornita dei due attributi della estensione e del pensiero. Il Leibnitz la collocò nell'attività e convertì la idea dell'ente reale con quella di forza semplice. La posizione del Leibnitz con varie modificazioni fu accettata dal Wolf, dal Kant (nei suoi concetti sulla metafisica della natura), dall'Herbart, dal Maine de Biran, dal Galluppi, dal Mamiani e dal Rosmini; e i tre ultimi vi fecero cotesta capitale mutazione, che mentre il Leibnitz aveva negato ogni comunicazione fra i reali o le forze, cui egli appella monadi, costoro trovarono nella passività del soggetto percipiente la prova della comunicazione tra esso e l'oggetto percepito, e di qui indussero che fra tutti i reali o tutte le forze vi è scambio di azione, ossia commercio o comunicazione. L'Hegel ha riposto la essenza del reale nella *idea*, la quale in sè è assoluta e indeterminata, da principio si svolge secondo leggi logiche in idea della natura ponendo il fuori di sè con una opposizione a sè stessa, e in fine diventa conscia di sè e allora è *spirito*; in modo che secondo questa dottrina l'essere o la idea non è la forza o la attività, ma il soggetto di essa. Lo Schopenhauer invece ha ammesso la essenza dell'essere consistere nella volontà, la quale per lui è un istinto

cieco e necessario, è un'attività che si ritrova in tutti gli enti, ma portata al grado in cui merita di chiamarsi volere è la forma per eccellenza di essa medesima attività, tanto che anche la conoscenza deriva da essa. Inoltre vi sono dottrine in cui la essenza dell'essere si pone nel sentimento o nel senso e cotesto avviene in quelle che hanno fatto la Natura animata o fornita di un'anima universale; imperocchè in queste gli elementi hanno in sè un germe di vita e di sviluppo, o meglio sono dotati di senso e da esso portati per istinto o tendenza naturale a congiungersi gli uni con gli altri o ad allontanarsi per movimento contrario simile ad una specie di avversione o di odio. E a questo proposito si ricorda Empedocle col suo principio della amicizia e della discordia, Platone con la sua anima del mondo, Dante pel quale ogni cosa ha un istinto che la porta alla sua meta e nessuna cosa creata fu mai senza amore, il Campanella col suo senso delle cose, il Rosmini con la sua forma dell'essere reale identica al sentimento e con la sua posizione degli elementi animati (XIII).

Da ultimo il Frohschammer, la natura dell'essere reale in sè considerato l'ha trovata nella immaginazione, intendendo per immaginazione una funzione di unificazione mentale, alla quale risponde la attività costruttiva che determina le differenze di forma e di composizione inseparabili dalle specie e dai generi delle cose (XIV).

Quanto a noi diciamo che il reale in sè, tanto esterno quanto interno e considerato sia nella sua natura, sia come causa degli atti che da lui emanano, non può essere altro che la forza, e la attività è la essenza sua, in modo che esistere od essere è essere attuoso od attivo, è un operare od un agire, onde proprietà del reale non è già la quiete o lo stato, ma il moto, inteso questo in senso largo per qualsivoglia operazione. Invero sola la attività può render ragione dell'apparire, del muoversi e del divenire delle cose, dacchè in tutto ciò vi è operazione od azione, non già quiete; e il principio e il soggetto della operazione non si distingue dalla operazione se non perchè la operazione è molteplice, mutevole ed accidentale, e il principio e soggetto è uno, permanente e sostanziale (XIII).

Questa conclusione poi è confermata dalle scienze naturali; dove la attività è considerata come attributo insepara-

bile della materia e della vita, e la conservazione e le trasformazioni di essa attività sono proposte come ragioni ultime delle diverse passioni che subisce la materia tanto vivente quanto inanimata. Cotale dottrina, perchè con lo aiuto della esperienza ripone la essenza del reale nella forza-attività, o si appella *dinamismo* o *monismo dinamico fondato su la esperienza.* Però con la parola monismo non si vuol dire che vi sia un solo essere o un solo reale, ma che gli esseri o i reali sono molti e sono tra loro numericamente distinti, e che sebbene siano molti e numericamente tra loro distinti, non ostante tutti convengono in questo, che sono forze o attività. Così stabilita e determinata la natura e la essenza del reale in sè, conviene attendere alla relazione che è tra esso e il reale apparente o fenomeno. Siffatta relazione per noi è di dipendenza, cioè, il reale in sè è superiore, anteriore e causa efficiente del reale apparente. Alcuni non si dànno pensiero di determinare questa relazione o negano potersi essa conoscere, e invece ammettono una relazione di corrispondenza, di equivalenza e di trasformazione tra ciò che comunemente si dice interno e ciò che comunemente si appella esterno. Tra costoro si annovera lo Spencer, pel quale nel genere della conoscenza vi sono due specie di fatti, i forti od obiettivi e i deboli o subiettivi, e tanto gli uni quanto gli altri sono riguardati come manifestazioni di un principio assoluto e inconoscibile, chiamato anche forza, come modi mutabili di un medesimo essere. I deboli differiscono dai forti per il grado diverso della loro intensità, sebbene si possano chiamare *spiriti* o *anime* o *soggetti* certe combinazioni individue dei fatti deboli, e *corpi* od *oggetti* le collezioni individuali dei forti; ma siccome il loro principio è inconoscibile, noi per atto di fede e per necessità naturale e cieca dobbiamo ricevere gli uni e gli altri come manifestazioni di esso, senza neppure poter decidere quale di questi due ordini merita maggior fede. Invece tra i fatti deboli e i fatti forti vi è relazione di corrispondenza, di equivalenza e di trasformazione, perocchè i forti corrispondono ai deboli, equivalgono loro e si trasformano in essi, in quanto i deboli nascono dai forti, onde gli uni divengono gli altri, e il *divenire* è comune agli uni e agli altri. Secondo il Taine il fatto interno (*événement moral)* e il

fatto esterno (*événement physique*) non sono che un fatto solo, il quale può prendere due aspetti, come sarebbero le due faccie opposte di una superficie, e l'elemento del primo è una sensazione, l'elemento del secondo è un moto, ma col primo di questi elementi, noi attingiamo il fatto in sè stesso, col secondo attingiamo dei segni del primo, onde con le sensazioni e coi movimenti, sia separati sia combinati, noi costruiamo le due faccie dell'universo che sono l'interno e l'esterno. Superiore alla veduta dello Spencer è questa del Taine, perchè secondo essa le cose sensibili, considerate come segni delle determinazioni interne dell' essere, ne sono le apparizioni, e anche in un senso alquanto diverso le apparenze. Per il Lewes il soggettivo è l'oggettivo manifestato in termini soggettivi, l'oggettivo è il soggettivo manifestato in termini oggettivi, in altre parole per lui il soggetto si trova nell'oggetto, e l'oggetto nel soggetto. Per l'Ardigò vi è una sostanza unica o una sola realtà che si manifesta in due forme (le quali sono i fatti interni e i fatti esterni) che passano l'una nell'altra per composizione ed evoluzione, e le quali solo apparentemente opposte, perchè da una parte la estensione e il moto sono inseparabili dalle nostre sensazioni e dal nostro pensiero e da altra parte le nostre sensazioni e il nostro pensiero hanno per condizione il moto e l'estensione. Se non che la posizione, che si trova in vario modo modificata nelle formole dei pensatori sunnominati, non può riceversi, perchè è insufficiente a stabilire la natura unica dell'essere e la sua relazione genetica coi diversi esseri, cardine della metafisica, natura che si è detto essere la forza o la attività, e di poi non basta a porre in sodo il fondamento della verità e della certezza, ed inoltre riduce la causalità alla successione e falsa o distrugge la distinzione che realmente vi è tra i fatti interni e i fatti esterni, ossia tra l'ordine psichico e il fisico della realtà (XIV).

Tale è il lavoro del Prof. Luigi Ferri, e per la esposizione particolareggiata che ne abbiamo fatto ogni lode sarebbe superflua, solo avvertiamo che, come da questa medesima esposizione apparisce, è un lavoro non da leggersi semplicemente, sì da meditarsi.

LUIGI ROSSI DA LUCCA
Prof. di filosofia nel R. Liceo di Sondrio.

Per l'insegnamento della Filosofia nei Licei

Illustre e cortese Sig. Direttore,

Io era appunto occupato di questi giorni intorno ad un articolo che voleva mandarle sull'insegnamento della filosofia nei licei, quando, tra periodo e periodo, mi capitò la relazione sul riordinamento delle scuole secondarie, che semplifica molto la questione.

Propone coraggiosamente che la filosofia, questa vecchia madre del sapere, sia finalmente strappata a viva forza dalle aule del liceo.

Come mai una proposta di questo genere?! Che esca dalle colonne di qualche giornale, specie di porto franco, ove possono egualmente scaricare la loro merce le teste sane e le malsane, lo comprenderei: ma da una Commissione...

E io stava scrivendo appunto un articolo per mostrare quanto sia importante il fine a cui deve mirare oggi l'insegnamento della filosofia nei licei! E mi proponea di far rilevare che se questo insegnamento deve impartire determinate nozioni di psicologia, logica e morale, vuole anche e sopratutto aprire e formare un po' le menti, sia col metterle in possesso di equi criteri, che giovino all'acquisto del vero; sia col raccoglierle a pensare sulle gravissime questioni che riguardano l'uomo: non perchè le abbiano a risolvere, ma perchè le studino un po' e ne comprendano, almeno in parte, la difficoltà e la forza, e le tengano d'occhio nei loro studi futuri. Vuol gettare insomma un germe fecondo nell'animo dei giovani, e farli avvertiti, che, studio fondamentale o rilevantissimo fra tutti, è, e sarà pur sempre quello dell'uomo stesso.

O pare a Lei, egregio Sig. Direttore, che codesto studio, eminentemente umano pel contenuto e pel fine, possa esser radiato, senza grave danno, dal programma dei nostri studi secondari?

Si lascia sopravvivere la logica, ma per strozzarla tosto: perchè senza la psicologia, che è la sua base, e senza la morale, che è il suo fine, dovendo appunto la verità divenir norma della vita, essa non troverà luogo ove stare.

Oggi, che l'indirizzo positivo degli studi concorse a darle il posto, che meritamente le spetta, di scienza cardinale nell'ordine del sapere umano; oggi che sorgono dovunque società per gli studi di antropo-

logia, di psicologia, di psichiatria; e tutto, dai fatti più volgari dell'osservazione ai più strani fenomeni di suggestione mentale, ci richiama allo studio di noi stessi: oggi, che questo studio si allarga ed approfondisce, ci attrae, ci appassiona e porta un'onda di vita nuova nella nostra letteratura; oggi che le ricerche psicofisiche, per la novità loro, per l'importanza e per le conseguenze gravissime che immediatamente ne possono derivare, vengono a domandarci, a buon diritto, una maggiore e più spregiudicata attenzione ed un più accurato esame; oggi si osa invocare la soppressione, e segnare tra i desiderati di una riforma scolastica che la gioventù rimanga digiuna di questi studi!

E non basta. C'è un'altra scienza che ha conquistato o sta conquistando oggi quel posto d'onore che le si addice: la pedagogia. Or chi mai ignora o potrebbe ignorare ch'essa si appoggia immediatamente alla fisiologia ed alla psicologia, e che nessuno può veramente capire qualche cosa di quella, se non sa prima qualche cosa di queste? E lo studio della pedagogia, come quello della psicologia, si va opportunamente diffondendo e generalizzando nelle scuole, e dalle scuole tende a passare e passerà certo con grande nostro vantaggio nelle famiglie e nella società. Così la psicologia e la pedagogia formeranno, tra breve, i due rami principali della cultura umana, e ci daranno una nuova letteratura che prenderà sempre un maggiore sviluppo, e di cui abbiamo già ottimi saggi nell'*Educazione* dello Spencer, nella *Paura* del Mosso, nell'*Eredità* del Ribot, nella *Psicologia Infantile* del Perez, e nelle opere di tant'altri che non occorre qui di citare. Orbene, dovremo dir consentanea all'indirizzo degli studi moderni, alle aspirazioni ed ai bisogni della società la proposta soppressione? O io veggo e intendo le cose al rovescio, o al rovescio le vede, le intende e le fa, almeno da questo lato, la Commissione proponente.

La quale poi, dopo la psicologia, vuol tolta di mezzo anche la morale: quella parte di insegnamento che si trovò necessario di introdurre anche nell'istruzione tecnica, perchè non divenisse un puro strumento di produzione materiale, e l'utilitarismo prevalente non finisse di soffocare nell'uomo ciò che vi ha di veramente elevato e nobile, il sentimento del dovere.

E tornerà ancor più necessario di tener vivo questo sentimento, se si avvertirà che la religione ha perduto oggi la sua efficacia direttrice sulla società; e la libertà, che ha ridonato finalmente l'uomo a sè stesso, esige che assuma intiera e piena la responsabilità de' suoi pensieri e delle sue azioni.

Questa osservazione dànno rincalzo anche le attuali condizioni della società, la quale non ha trovato ancora quella forza e quella sicurezza di sè, che cerca affannosamente e che non avrà mai, se non

la metteremo in grado di trarla dalla propria coscienza morale. Tra le vicende di una lotta che stanno impegnando fra loro le varie classi sociali in nome di un diritto che non conosce limiti; tra il dogmatismo tradizionale e le tendenze critiche e innovatrici della nuova generazione, non dovrà l'istruzione secondaria inculcare quei principii universali che regolano l'umana condotta e assicurano nella moralità la base del progresso civile e salvano la Società dalle scosse violenti e dalle demolizioni rivoluziozionarie? E non dovrà essa insegnare che le lotte fra i diritti non possono comporsi che sul terreno del dovere, e che il concetto etico deve sovraneggiare nella vita umana a tenersi fortemente soggetto ogni altro ramo di scienza sociale? Non dovrà sforzarsi in ogni maniera di ridestare nell'animo, dei giovani questa voce della coscienza da cui dipende ogni bene ed ogni male, di inculcarne loro l'osservanza ad ogni costo, perchè crescano degni di quella ragione e di quella libertà che godono?

E, in un vasto programma di studi, si terranno sprecate le pochissime ore dedicate a tale scopo? E potrà parer soverchia o inutile l'opera di chi vi attende, e gittati proprio i pochi danari che il governo spende per questo? Parrebbe di sognare!

— Ma di tutto questo si fa poco o nulla — mi dirà forse taluno? Ebbene, posso rispondergli, che si fa e si ottiene in parte, e che conviene di fare e di ottenere in più larga misura: e che a questo dovrebbe appunto provvedere la legge che si propone di riordinare gli studi, se pure vuol riformare per condurre al bene, ed istruire per educare; essendo ancora vero che la società potrebbe far senza uomini dotti, ma non potrebbe, in alcun modo, far senza galantuomini.

Sono considerazioni ovvie e di buon senso queste che faccio e per questo appunto sono forti ed incalzanti: almeno sembrano tali a me.

Forse a qualcuno verrà la tentazione di rifischiarmi alle orecchie il *Cicero pro domo sua;* e potrebbe darsi che lo sia senza saperlo, e che il mio avviso, in proposito, sia affetto, come suol dirsi, da soggettivismo.

Ebbene voglia dir Lei il Suo autorevole giudizio intorno a cosiffatta questione, la quale ha certamente, per i nostri studi in genere, un peso maggiore di quello che comunemente si pensa.

È per questo solo, ch'io Le ho chiesto l'onore di indirizzarle la presente, che ho gettato giù così, come il cuore la dettava.

Mi abbia, anche nel caso che debba darmi torto, per

Milano, il 12 aprile 1889.

Suo Devotissimo
ANT. MARTINAZZOLI
Professore di Filosofia nel Liceo Beccaria

Alle osservazioni del prof. Martinazzoli potremmo aggiungere, se lo spazio ce lo consentisse, quelle ancora più autorevoli di due professori di Università, pubblicate in questi giorni le une nella *Gazzetta Piemontese* col titolo: *La Riforma degli Studi Secondari in Italia,* le altre in un opuscolo intitolato: *Di alcune riforme necessarie nella istruzione secondaria e superiore* per Angelo Valdarnini e in un articolo intitolato *La sorte della Filosofia nei Licei d'Italia*, pubblicato dal medesimo professore nella *Rassegna Nazionale* del 18 Maggio. In queste pubblicazioni l'egregio professore di Bologna espone in modo particolareggiato la storia delle vicende subìte dal programma di Filosofia nei Licei dall'anno 1859 fino al presente, e deplorando queste troppo frequenti mutazioni, rileva in pari tempo che fino ad ora nessuno pensò mai ad abolire il corso di Filosofia nei Licei, che il programma ne fu più o meno ristretto o allargato, ma che nessuno mise in dubbio la convenienza di mantenerlo.

Non minore appoggio troveremmo per la difesa dell'insegnamento filosofico dei Licei nel libro del prof. Turbiglio, intitolato: *Università di Stato e le Università Autonome.*

In quanto a noi deploriamo profondamente che dopo avere nello spazio di soli due anni allargato il Programma suddetto alle proporzioni d'un insegnamento superiore e poscia ristretto il medesimo entro giusti confini, dietro il parere del Collegio degli esaminatori, che essendo gl'Ispettori delle Scuole classiche sono anche i migliori giudici in tali materie, si sia pensato a una nuova restrizione del medesimo insegnamento, e a un modo di dispensarlo che equivarrebbe ad una abolizione. Poichè affidato a professori di lettere, sforniti di speciale attitudine e preparazione, rischierebbe di essere mal dato, e tanto varrebbe abolirlo. Anzi non crediamo che la legge d'iniziativa parlamentare che contiene questa disposizione, possa essere accettata dal Ministero della pubblica Istruzione, il quale, non ha guari, pubblicava un Decreto reale diretto a ricostituire le Scuole di Magistero annesse alla Facoltà di Lettere e Filosofia, in cui si stabilisce una sezione destinata per appunto a formare con esercitazioni pratiche e speciali i professori delle discipline filosofiche ristrette al programma dei Licei. Non crediamo che la restrizione dell'insegnamento liceale di filosofia, quale è proposto nel progetto di legge suddetto, possa essere la conseguenza di un concetto affatto diverso, espresso nel regolamento della Scuola di Magistero.

La Direzione.

Bollettino pedagogico e filosofico

Last words to the girls on life school and after school. By Mrs W. Grey. — (Risingtons — London 1889).

La signora Grey, autrice di questo libro, si è occupata tutta la sua vita dell'educazione e specialmente della femminile, e si può dir veramente di lei — « molto ella oprò col senno e colla mano » — perchè mentre ha scritto molto sull'educazione e ultimamente tradusse la Metodologia del Rosmini, si è occupata attivamente per vari anni delle scuole superiori femminili in Inghilterra. — Questa istituzione, chi nol sappia, ha modificato sostanzialmente la coltura delle giovanette delle classi medie in quel paese. Il risultato della lunga esperienza maturato collo studio è riassunto in questo libro, al quale se si può trovare un difetto è quello di trascorrere alle volte troppo brevemente su questioni importanti e che vorrebbero maggiore sviluppo.

Il libro è diviso in due parti: *la vita nella scuola e la vita dopo la scuola*, e l'autrice spiega e fa intendere benissimo come la prima debba essere in tutto e per tutto una preparazione intellettuale e morale alla seconda.

In un articolo di recensione non possiamo troppo dilungarci e molto meno citare dei brani dell'autrice, che pure meriterebbero di essere riportati. Per esempio laddove parla della obbedienza e fa intendere la necessità di prenderne l'abito di buon ora, e quanto essa sia utile nella vita... « Prima nella lista dei doveri è l'obbedienza. Permettete che io vi dica che l'obbedienza presa nel suo vero significato, cioè come la sottomissione volontaria del nostro volere ad uno che noi riconosciamo essere di diritto superiore al nostro, è la base del nostro dovere nella vita. Tale obbedienza, non dell'atto esterno solo, ma dello spirito altresì, obbedienza che rispetta, non teme solamente, l'autorità alla quale s'inchina, è il fondamento di ogni ordine sociale, che non potrebbe mai essere mantenuto col solo mezzo della forza. — La differenza fra la vera e completa obbedienza e l'altra è questa; che essa *sgorga* dal desiderio di obbedire; è l'atto interno della mente che determina l'atto esterno. L'obbedienza incompleta è quella del solo atto esterno che si compie mentre la mente ed il sentimento rimangono ribelli.

« Nell'ultimo caso obbediamo perchè non posiamo farne a meno; è l'atto esterno imposto dal timore di una forza superiore; nel primo obbediamo perchè ne sentiamo il dovere; è la sottomissioue ad un'autorità che rispettiamo e nella quale abbiamo fede; la sottomissione libera dell'essere umano libero; mentre quella puramente esterna imposta dalla forza superiore è la sottomissione dello schiavo e dell' animale condotti colla frusta. »

Ci duole moltissimo di dover interrompere questa citazione e non poter discorrere neppure di volo di ciò che essa dice sull'educazione intellettuale e sul principio regolatore di essa, sulla formazione del giudizio, sull'importanza di acquistare di buon ora precisione nel linguaggio, che è effetto di ragionamento chiaro ed ordinato e a sua volta vi aiuta. L'autrice viene discorrendo successivamente dei varî studî dei quali nota con brevi e maestrevoli tratti l'importanza che hanno per sè stessi e come strumenti educativi. Non posso, come vorrei, dimostrare quanto giuste sieno le sue osservazioni; dirò solo che parlando dello studio delle matematiche, intorno all'utilità del quale *come istrumento educativo tanto si è disputato*, ne dimostra brevemente lo scopo, i limiti nei quali esso riesce una delle migliori discipline per dar l'abito del ragionamento deduttivo — Dell'insegnamento della letteratura dice cose giustissime, come pure dell'insegnamento religioso, al quale dà grandissima importanza.

Nella seconda parte l'autrice discute lungamente, in principio sulla necessità per le donne di seguitare gli studî cominciati in iscuola, e combatte con molta logica e non senza spirito il volgare pregiudizio, contro il quale ha già scritto altre volte, che la coltura al di là di un certo limite toglie alle donne le qualità più attraenti del loro sesso. Parla poi con tutta l'autorità di una vita lunga e rispettabile dei doveri che la donna ha verso la famiglia, verso la società, verso la patria e infine verso l'umanità. Parlando del matrimonio l'autrice discorre a lungo e molto assennatamente del celibato e del dritto nelle donne di scegliersi una professione onde trarre vita indipendente. Nobile ed elevato è tutto ciò che dice dei doveri della donna verso l'umanità e noi vogliamo finire questa recensione, chè lo spazio che ci è concesso rende molto più breve dell'importanza vera del libro, con le parole stesse dell'autrice che in certo modo le riassumono indicandone l'alto scopo.

Dopo aver citato i versi di un poeta inglese che ritrae la donna perfetta, essa aggiunge:

« Questo è l'ideale; sia il vostro farne una realtà, e realizzandolo fare la vostra opera di donna nel mondo, per la casa, per la società, pel paese, per l'umanità. »

Consigliamo a tutti la lettura di questo libro; a coloro che non co-

noscono l'inglese diamo la buona novella che una colta ed intelligentissima signorina, la quale conosce tanto bene l'inglese quanto l'italiano, sta facendo una traduzione dell'opera. C.

L'Inconnaissable; sa Métaphysique, sa Psycologie, par E. De Roberty. — Un vol. in-18° de la Bibliothèque de Philosophie contemporaine. 2 fr. 50. (Félix Alcan, éditeur).

Il signor Roberty, noto per un libro sull'antica e nuova filosofia ed altre pubblicazioni anteriori, svolge nel volume presente una sua *teoria dei contrari*, ossia della *loro identità*, destinata, secondo il suo giudizio, a combattere con nuovi argomenti le antiche costruzioni metafisiche e la realtà dei concetti delle cose soprasensibili. Egli fonda il rapporto di identità de' contrarî sopra la relazione, secondo il suo parere, meccanica fra la sensazione e l'idea e naturalmente con tale principio o piuttosto ipotesi egli non pena a dare lo sfratto a qualunque obbietto considerato in sè o irreducibile ai fenomeni sensibili. Così egli relega nell'inconoscibile ogni contenuto di psicologia pura e razionale, di ontologia e di teodicea. Trasformazione dei contrarî, ecco la formola che corrisponde alla soluzione del problema universale. Per lui la introspezione diretta dell'antica psicologia è piena di enigmi e di illusioni. Solo la introspezione e la psico-fisica e la psico-fisiologia possono darci la chiave del mondo psichico e congiungerne le leggi col resto dell'universo.

Curiosi sforzi egli fa e non privi d'interesse anche per gli studiosi avversi alle sue opinioni e al suo metodo, per subordinare alla formola summentovata anche l'opposizione delle idee del *nulla* e dell'*essere* e generalmente delle idee negative e positive.

Egli se la prende naturalmente col Kant, come col più potente rappresentante dell'indirizzo contrario al suo, benchè non risparmi rimproveri agli stessi positivisti, appuntandoli di amori non infrequenti con qualche specie di metafisica loro propria. Ma mentre egli critica il Kant per avere fondato la metafisica sulla morale, per averla cioè trattata come un'esigenza di questa, e con ciò abbassato a un grado inferiore il problema della conoscenza e della verità, il quale, a detta del Kant medesimo, è il più grande di tutti e a tutti superiore, il signor Roberty non affronta poi il problema della critica della conoscenza, non discute profondamente la posizione de' suoi termini, non afferra, ci sia lecito di così esprimerci, il bove per le corna. Egli pure in un certo senso ci sembra rimanere dogmatico. In ogni modo, le vedute dell'A. e l'importanza del soggetto chiamano su questo libro l'attenzione de' filosofi. L. F.

Ugo Balzani. — *The Popes and the Hohenstaufen*; 12°, VIII, 261; London, Longuraus, Green and C. 1889.

Questo libro appartiene a una collezione edita dal Prof. Mandell Creighton, e intitolata *Epochs of Church History*. È una serie di monografie storiche, scritte, come usano gli Inglesi, in modo popolare, ciascuna da un autore specialmente competente. Ne sono già state pubblicate dodici, fra le quali ci piace menzionare *the history of the Reformation in England* di George G. Perry, *the Church of the early Fathers* di Alfred Plummer, *a history of the University of Oxford* dell'on. G. C. Brodrick, *a history of the University of Cambridge* di J. Bass Mullinger, *the Church and the Roman Empire* di A. Carr, e *Hildebrand and his times* di W. R. W. Stephens.

Il volume del Balzani è degno, invero, di aggiungere ornamento e importanza a questa buona collezione. Il soggetto è uno dei più importanti, non solo per la storia della Chiesa, ma per quella di tutta la nostra società. I centoquarant'anni che esso abbraccia (1125-1268) rappresentano una lotta profonda e continua, non mai interrotta che in apparenza, fra l'autorità della Chiesa e il potere laico, sebbene, a dir vero, i due elementi non erano così nettamente divisi da poter dire che l'impero non rappresentasse che l'uno, e la Chiesa l'altro. Altro notevole carattere di questo periodo: nessun altro forse ci presenta tanto nell'uno quanto nell'altro campo una successione di così valenti, così convinti, così grandi campioni della loro causa. Con lo spegnersi della Casa di Franconia nel 1125 noi vediamo salire la bella e cavalleresca stirpe di Svevia con tali uomini quali Federico I (Barbarossa), Federico II, Conrado, Manfredi, biondo e bello, e l'animoso, sfortunato Corradino. A questi si contrappongono Papi di eccezionale forza e levatura; Adriano IV, Alessandro III, Innocenzo III, Gregorio IX, Innocenzo IV.

La lotta pertinace, di astuzia e prudenza non meno che di forza e coraggio, fra queste grandi individualità si svolge fra il cozzare d'un mondo ideale che sta per morire con un altro che si agita aspirando, confusamente e tumultuosamente, alla vita. Fra le controverse asseverazioni di pretesi diritti dall'una parte e dall'altra, fra discussioni di teologi e legali, fra lo schermeggiare di bolle papali ed editti imperiali, la vita popolare, raccoglitrice delle libertà municipali romane e nunzia d'un'età nuova, si svolge rigogliosa nelle libere e floride repubbliche dell'Italia settentrionale e centrale; — e fra l'un concilio e l'altro, fra l'una e l'altra dieta, la storia ricorda le indomite galee di Genova e di Pisa, il Carroccio di Milano, Cremona e Legnano. È un tratto di storia ricchissimo, direi straripante, di grandi fatti, stendenti lungamente le loro conseguenze nel futuro.

La narrazione si svolge, nell'opera del Balzani, chiara e vigorosa. Conforme all'indole della collezione cui appartiene, il racconto non è interrotto da note, nè corroborato di documenti. Questi l'autore ci promette in una edizione più compiuta, in italiano, la quale noi auguriamo prossima, certi che sarà bene accetta a tutte le persone colte. Intanto, anche senza documenti, non è possibile non riconoscere che l'autore è intieramente imbevuto del suo soggetto, e, quel che è più, intieramente in simpatia col suo lavoro. Gli è questa seria simpatia che gli vieta di portarvi alcun pregiudizio, politico o religioso, ma gli fa contemplare, studiare e rappresentare con benevola e giusta imparzialità tutti i personaggi che si muovono nel suo quadro. Gli è, infine, questa simpatia che scalda e vivifica il suo racconto è lo rende così piacevolmente diverso dalle opere di molti storiografi dei nostri dì, le quali si riducono a essere poco più che aride filze di documenti. Mentre raccomandiamo il libro del Balzani agli amanti degli studi storici, riportiamo, per dare un'idea del modo o, a dir meglio, dello spirito, in cui è scritto, la bella pagina, nella quale egli presenta Federico II ai suoi lettori:

« Federico II, chiamato da Innocenzo a pigliar parte alle grandi lotte che agitavano e trasformavano l'Europa, entrava nel campo della storia con l'avido presentimento di una carriera memorabile. Un uomo singolare doveva uscire da questo discolo. La sua disposizione naturale, la sua educazione, le vicissitudini della sua fanciullezza, i luoghi e il tempo in cui viveva, tutto doveva contribuire e farlo tale, e a rendere vieppiù complesso un carattere, nel quale si può dire che i molteplici elementi della sua natura erano fusi come nel crogiuolo di un alchimista. Egli aveva ereditato la falsa e crudele natura di suo padre, ma anche l'intelligenza più forte e gl'istinti più generosi dell'uomo, e da' suoi antenati Normanni una scaltrezza fina e pieghevole, mentre da tutti gli veniva una grande avidità di potere e di ricchezza congiunta a una regale prodigalità. Alle dolci brezze del suo paese nativo, egli aveva bevuto l'amore dell'arte e l'amor del piacere, e quel dono, tutto italiano di assimilarsi i pensieri di altri paesi, modificandoli in modo da adattarli alla propria mente. Le prime circostanze della sua vita gli avevano insegnato a dissimulare e sospettare, ma la mente sua vivace e piena di talenti lo disponeva a una gaia e cordiale sociabilità. Cresciuto tra uomini esperti e dotti di ogni paese, qualità, fede e professione, egli aveva assorbito da tutti un'insaziabile desiderio di sapere, congiunto a un misto di superstizione e di scetticismo nel giudicare della vita, degli uomini e delle cose. Egli sentiva fortemente l'amore e l'odio e la gioia della vendetta non meno che della liberalità; nè il calcolo poteva pacificare le sue passioni, ma solamente frenarle. Era uomo di grande cultura, parlava tutte le lingue ch'erano allora in Sicilia, dall'italiano ancora in-

certo e vago fino all'arabo; e come un cavaliere del cieco romantico, componeva versi in più d'una lingua e accompagnava le parole con musica improvvisata. Più tardi, fu generoso protettore delle scienze e delle arti, legislatore, dotto di leggi, e, quando considerazioni politiche non lo fuorviavano, calmo amministratore di giustizia al suo popolo ».

FEDERICO GARLANDA
Libero docente di filologia e letteratura Anglo-Sassone nella Università di Roma.

Schopenhauer als Philosoph der Tragödie — Eine kritische Studie von D. Emil Reich. — Wien 1888, in 8° p. 139.

Le opere dello Schopenhauer da parecchio tempo attraggono l'attenzione e lo studio dei cultori della filosofia e dell'arte, e cercasi con una critica più o meno severa di dedurne le più benevoli o sinistre conseguenze. Il Dott. Emilio Reich presenta un suo lavoro in proposito, e cui intitola: « Schopenhauer come filosofo della Tragedia ». Già fino dal 1880 il Siebenlist pubblicava un libro col medesimo titolo, ma in esso qualche volta oltrepassa gl'intendimenti speculativi dello stesso filosofo del Pessimismo, il Reich, che per riverenza allo Schopenhauer, ritardò la pubblicazione di questo suo studio allo scopo di non turbare con critiche intempestive le feste giubilari tenute nel febbraio dell'anno scorso, si schiera risolutamente tra gli avversarî dello Schopenhauer circa le sue idee sulla Tragedia. La relazione della filosofia di lui con l'arte ci ricorda averla veduta un'altra volta accennata da Lodovico Noack nella sua Propedeutica, dove parlando in universale dell'Estetica, avverte, come la liberazione dal dolore, secondo la filosofia del Pessimismo, poteva conseguirsi per modo estetico o per modo morale, « L'obbiettivazione del volere, egli detta, è per lo Schopenhauer l'idea; nella rappresentazione di essa, per opera dell'arte, crede trovare la tranquillità e la pace, la liberazione dal dolore nella contemplazione dell'arte. » Questo concetto era esaminato però in sulle generali rispetto alla lirica, all'epica e al dramma, laddove il Reich intende, di presente, studiarlo in modo particolare rispetto alla Tragedia.

Il Reich con molta erudizione attinta agli scrittori antichi e moderni, che trattarono dell'arte tragica, accenna alle sentenze dello Schopenhauer, il quale afferma, il vero senso della Tragedia doversi rinvenire, come in suo fondamento, nell'intero Pessimismo e nella sua morale ascetica: tale sentenza, al dire del Reich, riconferma l'errore. Divide perciò la sua critica in quattro capi, preceduti da una Introduzione. Nel primo di essi si fa a domandare: Che cosa è la Tragedia? Egli risponde che per lo Schopenhauer è la parte somma della poesia, sia che vogliasi riguardare alla grandezza dell'azione, ovvero anche alla difficoltà dell'intreccio e dello sviluppo. Il Mondo, considerato come Rappresentazione, giusta

il Reich, non è che la visibilità del volere, e come tale la Tragedia, eccellenza della poesia, ha uno scopo principalissimo, quale la facilitazione della conoscenza delle idee. Tale risposta lascia poi insoluta l'altra domanda, se essa possa effettivamente dischiudere il senso più profondo della vita, come pretende lo Schopenhauer. Déterminato il fine dell'arte in genere, e della Tragedia in particolare, il Reich nel secondo capo specifica in modo speciale il pensiero del filosofo di Francoforte, il quale dalla facilitazione della conoscenza delle idee si fa ad affermare, che la Tragedia è un alienarsi del Volere per la vita; è un volgersi alla Rassegnazione, in una parola, è un annullamento del Volere per la vita. E non poteva la mente del filosofo del Pessimismo mirare ad altro, dappoichè per lui il Mondo non è per la Volontà che uno sforzo, una lotta continua, eterna; un trascorrere incessante dal dolore alla noia. Ora il Reich si fa a chiedere, se questa Rassegnazione, questo alienarsi del Volere per la vita sia il concetto ritenuto dai Tragici antichi e moderni, e se perciò possa offrire la dottrina dello Schopenhauer una vera filosofia della Tragedia? Egli chiamando in esame i poeti accennati dal filosofo non trova nei capolavori di Eschilo, di Sofocle, di Euripide, di Corneille, di Voltaire, di Calderon, di Sakspeare, di Lessing, di Schiller il senso filosofico della tragedia inteso dallo scrittore di Francoforte, e perciò, nè rassegnazione, nè alienazione del Volere per la vita trovano la loro retta spiegazione nel significato ammesso da lui.

Tratta poi nel terzo capo della imitazione della natura, alla cui teorica accede lo Schopenhauer, ma non in modo eccessivo, nè assoluto; parla della tragedia storica, del carattere ideale e della giustizia poetica cotanto vagheggiata e favorita dall'autore del Pessimismo e contraddetta giustamente dal Reich anche sull'autorità di molti scrittori contemporanei.

Finalmente nel quarto capo il Critico si fa a rintracciare le cagioni della dottrina filosofica del Pessimismo, e le scopre nelle luttuose condizioni domestiche dello scrittore, e nell'indirizzo degli studi sull'arte. Egli, infatti, pone il Vero, siccome fondamento di essa, laddove con l'Herbart, scrive il Reich, si deve porre nella bella apparenza. Come perciò la conoscenza delle idee non possa mai essere lo scopo dell'arte, nè in modo particolare poi della Tragedia, siccome il riscatto del grande enigma della vita. Altre, egli afferma, sono le idee filosofiche, altre le poetiche; e facendosi scudo dell'autorità del Gervinus ripete, che il tema proprio della Tragedia sta nel ritrarre il contrasto delle forti passioni dentro ai limiti naturali e morali dell'umanità; nell'arte, egli detta, deve cercarsi il bello, non già, come pretende lo Schopenhauer, un mezzo di cognizioni.

GIACINTO FONTANA
Prof. nel R. Ginnasio *Virgilio* di Mantova.

L'Energia morale nella storia. — Discorso del Prof. Iginio Gentile, letto nell'inaugurazione dell'anno Accademico della R. Università di Pavia addì 3 Novembre 1888. — Milano, Ulrico Hoepli, 1889 (Pag. 48).

In questo notevolissimo discorso di Iginio Gentile di Pavia si discorre di un tema, la cui importanza e opportunità non può sfuggire a chi mediti sulle condizioni morali del nostro tempo; nel quale i costumi, le massime di condotta e la scienza stessa sembrano cospirare coll'andamento generale delle cose umane, per deprimere la forza del carattere e diminuire il sentimento della energia individuale, della responsabilità morale e di tutto ciò che innalza la personalità. Giovandosi, nel trattare il suo argomento sotto molteplici aspetti, ora della psicologia, ora della storia propriamente detta, ora delle teorie filosofiche relative alla storia, l'autore dimostra con osservazioni fondate nei fatti sociali e nella biografia, l'ufficio proprio e la natura speciale del libero volere, ne verifica e pone in luce le differenze e connessioni coll'intelligenza e col sentimento. Le tesi parziali del Bukle e dello Spencer sono da lui discusse con imparzialità. Egli toglie all'intelligenza e alla scienza il vanto esclusivo di esser causa del progresso generale dell'umanità, e insiste sulla parte che è dovuta al sentimento, e in ispecie al sentimento come morale promotore della volontà. Nè l'ambiente fisico nè l'ambiente sociale gli sembrano sufficienti a render conto dello sviluppo morale e civile dei popoli, e con felici osservazioni tratte dalla storia chiarisce che non si può render conto della loro missione dell'andamento e degli effetti delle forme di civiltà e di coltura di cui furono autori, senza un'energia propria di ciascuno, senza il sentimento di essa. Anche nella trasmissione dei frutti che ne derivarono all'umanità, si trova l'impronta di questa speciale energia, la quale si spiega tanto per fecondare e svolgere i semi che racchiude, quanto per resistere agl'impedimenti che le contrastano, cosicchè lungi dal vedere nelle forze psicologiche dell'uomo un semplice prodotto della esterna natura e nell'individuo umano un impasto passivo della forza collettiva della società, l'autore vi ritrova una potenza personale, un fattore di individualismo, che sempre unito di fatto al fattore collettivo, ora è dominato da questo, ora lo domina, ora coopera con esso, ora gli contrasta causa di dissoluzione o di progresso, secondo le condizioni armoniche dei tempi, le crisi e i rivolgimenti.

Molto bene l'A. fa notare il contrasto fra la coscienza della personalità dell'uomo antico e quella del moderno perduto nella vastità e uniformità dell'ambiente sociale, come anche quello della scienza e della coscienza in conflitto tra loro nel tempo nostro, diviso fra il determinismo

scientifico generalmente dominante e il bisogno della libertà sentito dagli individui. Lo spazio ci manca per seguire l'A. in tutte le parti di questo discorso, nel quale sono notevoli la forza del pensiero non meno che l'efficacia della forma. L. F.

Le facoltà dell'anima in sè stesse considerate secondo i principii posti da Platone nella Repubblica. Nota del professore Luigi Rossi da Lucca. — (Estr. dai Rendiconti della R. Accademia dei Lincei. — Settembre 1888.)

Per quanto sia stato scritto intorno alla vita, alle opere, alla dottrina di Platone — questo filosofo appellato per antonomasia il *divino* — egli presenta ancora oggi nuovi lati da studiare, nuovi punti da chiarire, nuovi principî da applicare: si direbbe una miniera inesauribile, che offre sempre nuovi tesori a chiunque voglia approfittarne.

Il prof. Rossi in una interessantissima *Nota* fa oggetto di studio accurato e diligente la dottrina platonica circa le potenze dell'anima, presentando un'esposizione ragionata di tutti quei luoghi della *Repubblica,* nei quali Platone ha trattato scientificamente di questo soggetto. Come apparisce poi dal titolo stesso della Nota, il Rossi non si occupa delle potenze dell'anima, in quanto sono mezzi, co' quali possiamo procurarci varie maniere di coscienza; ma le studia esclusivamente in sè stesse, in quanto al numero, alla distinzione, all'essenza, ai caratteri loro.

Due criterî, secondo Platone, si debbono seguire nel portar giudizio degli abiti e delle potenze dell'anima, e cioè la diversità dell'oggetto e la diversità intrinseca degli atti comparati gli uni con gli altri: criterî che, del resto, Platone non applica esplicitamente nel distinguere le varie potenze che ammette nell'anima; come non segue alcun ordine metodico nella trattazione di esse. Cominciando dai cinque sensi esterni, questi, per Platone, sono virtù (ἀρεταί), *forme* sopraggiunte ai cinque sensorî viventi, *messi* co' quali si percepiscono i sensibili esterni, *potenze.* Ora — in virtù del principio di contraddizione, non potendo una medesima cosa operare e non operare nel medesimo tempo e considerata sotto lo stesso rispetto — se in un ente si trovano due operazioni contrarie o due stati contrarî nello stesso tempo, è necessario ammettere due parti o principî, pe' quali quell'unico ente può, nel medesimo tempo, compire quelle due contrarie operazioni, o pe' quali in quell'unico ente possono, ad un tempo, trovarsi que' due differenti stati. Dunque — poichè nell'anima, oltre gli atti de' cinque sensi, vi sono tre altre specie di passioni fra di loro diverse ed opposte, cioè una

che comprende l'amor dell'apprendere e in generale le operazioni razionali (λόγος); l'altra l'ardimento dell'anima, ossia il montare in isdegno, l'adirarsi (ὀργή, θυμός); e la terza l'appetire cose basse, cioè l'avidità del guadagno, i piaceri venerii, ecc. (ἐπιθυμία, φιλοχρήματον) — segue che, secondo Platone, nell'anima, oltre i sensi esterni, vi sono pure altre facoltà o parti fra loro distinte e diverse. Quella con cui si compiono le operazioni razionali, è la *forma o parte razionale* dell'anima (τὸ λογιστικὸν εἶδος, τὸ φιλοσοφικόν, τὸ φιλομαθές, ᾧ μανθάνει ἄνθρωπος); quella, di cui sono atti lo sdegno e l'ira, cioè le passioni non sensuali, si dice la *forma o la parte irascibile* (τὸ θυμοειδὲς εἶδος); la terza, che è la sede delle passioni sensuali, è la *forma* o *parte concupiscibile* (τὸ ἐπιθυμητικὸν εἶδος)

Quando la parte razionale è nello stato di conoscenza, cioè conosce attualmente, questo stato, secondo Platone, ha diversi gradi. Se la parte razionale conosce le cose direttamente usando dei sensi esterni, si ha lo stato di *fede* o di *credenza*, la πίστις; se invece apprende le cose per mezzo delle loro immagini, si ha lo stato di *congettura*, la εἰκασία; se percepisce oggetti astratti dalle cose materiali, nasce lo stato di *conoscenza avuta per via di ragionamento* o *discorso*, la διάνοια; se per contrario, nelle cose presenti all'animo, non vi ha nulla di ciò che viene dall'esperienza esterna, allora sorge lo stato d'*intellezione*, o *intelligenza* o *conoscenza pura*, la νόησις. La congettura e la evidenza formano l'*opinione* (δόξα); il discorso e la conoscenza pura costituiscono la *scienza* (ἐπιστημη).

Con minuta analisi di parecchi passi delle opere di Platone, il professor Rossi dimostra assai chiaramente, a quanto sembraci, che i suindicati gradi di conoscenza sono, per Platone, non potenze o parti dell'anima, ma solo stati della parte razionale. Segnaliamo in modo particolare questa parte della *Nota*, come quella che attesta nell'A., una non comune coltura filologica, insieme a giustezza di osservazioni critiche e vigore di raziocinio.

Ma che cosa sono poi, secondo il pensiero platonico, le potenze dell'anima? Esse sono mezzi, pe' quali l'anima opera in maniere diverse. Non sono, quindi, l'essenza dell'anima, ma parti distinte per distinzione reale dall'anima, e realmente distinte fra loro. Questa distinzione non è però separazione; poichè quegli che ragiona, che si adira, ecc., è sempre un unico individuo, ossia è sempre l'anima, per usare la parola di Platone.

La questione, agitata dai filosofi posteriori, se cioè le potenze sono nell'anima, oltre che come in principio, anche come in soggetto, corrisponde a quella in cui Platone si domanda quali sono le relazioni delle potenze coll'anima e col corpo. Ora, avendo egli detto che i cinque

sensi risultano dall'anima di un sensorio vivo e di una speciale virtù di questo sensorio, segue che queste potenze sensitive sono come in soggetto, non nella sola anima, ma nell'anima e nel corpo insieme. Lo stesso si dica della parte irascibile e della parte concupiscibile ; le quali per conseguenza, nell'anima separata dal corpo non saranno più, almeno come sono allorchè questa a quello si trova congiunta. Quanto alla parte razionale, parrebbe da un passo del *Timeo* che anch'essa dovesse risiedere come in soggetto, nell'anima e nel corpo insieme ; ma dal complesso di tutta la dottrina di Platone apparisce che questa parte non ha bisogno del corpo per sussistere, sia perchè si trovava nell'anima prima che questa si congiungesse al presente corpo, sia perchè quando l'anima si sarà divisa dal corpo, la parte razionale rimarrà tuttavia nell'anima, sia da ultimo perchè la vita dell'anima, dopo la morte del corpo, sarà una vita puramente razionale, quindi la parola *dimora* (οἰκεῖ), che si trova nel Timeo, va intesa nel senso che la parte razionale si trova *in cima del nostro corpo* (ἐπ'ἄκρῳ τῷ σώματι) virtualmente, per estensione ad essa della sua virtù, in quanto la muove.

La brevità dello spazio ci impedisce di dilungarci di più intorno a questo lavoro del Rossi ; ciò che ne abbiamo accennato basterà, del resto, a farne comprendere i meriti e il valore.

A. Martini
Prof. di filosofia nel R. Liceo di Piacenza.

Alfredo Pioda F. T. S. — *Baleni.* — Firenze, Tipografia G. Barbèra, 1889.

In questo volume di versi intitolato *Baleni*, a cui è premessa una introduzione in prosa, il sig. Alfredo Pioda si ispira al concetto di un evoluzionismo spirituale che sposa bellamente la poesia alla filosofia. Informato della odierna teosofia orientale e delle credenze spiritiche diffuse in Europa, egli ha impresso ai suoi componimenti un carattere elevato e dato ad essi un indirizzo che li distingue tanto dallo spiritualismo tradizionale quanto dal naturalismo materialistico. Ecco del resto le parole stesse dell'autore sulle fonti filosofiche del suo libro ; « Ora le idee che l'Autore s'industria d'accennare nei *Baleni* sono benefiche, perchè rispondono ad un bisogno intimo della natura umana, alla sapienza larga e comprensiva, cui ci s'incammina uscendo dallo strettoio della teologia e del secolo XVIII, che per quanto si dica, impiglia ancora la nostra evoluzione, e prepariamo la fusione di due civiltà, l'orientale e d'occidentale Certo che tali parole suonano alte

e, se l'autore si reggesse ad una teoria propria, sarebbero ridicole. Ma quelle idee gli furono date dalla letteratura, già ricchissima, di sodalizi che dilatano improvvisamente il campo delle conoscenze officialmente riconosciute, che insorgono in oriente e in occidente contro pregiudizi d'ogni natura e che si chiamano le Società teosofiche. »

Ernesto Passamonti. — *Porfirio* — *Isagoge o Introduzione alle Categorie di Aristotele*, tradotta per la prima volta in italiano e annotata. — Pisa, Nistri 1889, p. XVI-90.

Della Isagoge che Porfirio scrisse alle Categorie d'Aristotele è ben nota quale fosse la reputazione nelle ultime scuole greche dei commentatori aristotelici e nell'antichità latina fino a Boezio, e come poi rimanesse come un manuale di dialettica per tutto il Medio Evo; e ognun sa come da un passo del commento di Boezio all'Isagoge porfiriana trasse origine la celebre questione degli Universali che divise le scuole dei Nominalisti e Realisti. La grande importanza storica di questo breve scritto ha suggerito al prof. Passamonti l'idea di renderlo più noto ai lettori italiani, offrendone ad essi una traduzione, e corredandola di note dichiarative. Per questo lavoro, oltre alle antiche edizioni e a quella accademica del Brandis, si è saputo giovare della recente del Busse (*Commentaria in Arist. graeca*, — 1887), dalla cui prefazione alla Isagoge ha tratta la maggior parte di ciò che dice nella sua intorno alla storia dello scritto porfiriano, ai commentatori greci, latini, arabi, e ai codici più importanti che rimangono di esso. Alla Prefazione ha fatto seguire tradotta la vita di Porfirio scritta da Eunapio, con erudite note illustrative; poi la versione della Isagoge, alla quale tien dietro un esteso e diligente commentario.

Nel suo insieme il lavoro merita, senza dubbio, non poca lode, e fa fede della diligenza dell'A. e dell'amore che porta al suo soggetto. Al quale amore si deve attribuire la persuasione ch'egli mostra d'avere (Pref., p. VI) che lo scritto Porfiriano, oltre al suo grande valore storico, abbia anche un pregio grandissimo, mentre non è nel suo fondo che una assai ordinata compilazione della logica aristotelica, nè mostra originalità di pensiero. Anche dove si discosta dalla tradizione di Aristotele, se non potremmo dirlo con mnemonica riproduzione di dottrine platoniche (nonostante p. 6, 15 ed Busse — Phisleb. 16 C., rilevato anche dall'A. e qualche altro raffronto), mostra invece tracce non dubbie delle dottrine di Plotino (cf. Ennead. VI, 1-3), che l'A. ha tralasciato di notare.

Le copiose informazioni intorno alla vita di Porfirio che dà l'A., sono in generale esatte; ma poichè spesso sono attinte agli antichi storici, sebbene all'A. non sia ignota anche la recente letteratura, talora l'erudizione fa ingombro e le discussioni appariscono superflue, come quanto dice a p. 10-11 sulla patria di Porfirio, che certo era o Batanea in Siria o Tiro; tal altra non riesce utile, come quando a p. 21 riferisce da una vecchia dissertazione latina dell'Holsten i titoli dei libri di Porfirio in latino e non già nell'originale (cf. Suida V. πορφύριος) o a p. XV della Pref., seguendo la prefazione latina del Busse alla sua edizione, cita latinamente il periodico tedesco *Hermes*; così in *Hermae*.

Questa e altre piccole mende, che qui non è il luogo di rilevare, non tolgono gran fatto alla bontà e alla diligenza dell'utile lavoro. La traduzione, per la parte che abbiamo confrontata coll'originale, ci apparisce ben fatta, nell'insieme, e in tanta aridità spinosa di materia, non priva di sveltezza ed eleganza. Chi pensi alle difficoltà che incontrano siffatti studi anche ora in Italia, o almeno alla indifferenza generale che li circonda, non dubiterà di congratularsi vivacemente col coraggioso e valente professore.

A. C.

Napoli, Maggio '89.

NOTIZIE

Questione Rosminiana. — Troviamo nella *Perseveranza* dell'11 aprile, un articolo intitolato: « *La verità va detta tutta* » nel quale il Prof. Lorenzo Michelangelo Billia, sotto forma di lettera al Marchese da Passano, direttore della *Rassegna Nazionale*, prende in esame le osservazioni pubblicate in essa *Rassegna* dal sig. Morone, col titolo: *Pro Veritate*, intorno a due articoli dei Professori L. Ferri e R. Benzoni, concernenti la condanna delle XL Proposizioni Rosminiane in particolare, e la filosofia del Rosmini in generale. Il Prof. Billia non si pone nel punto di vista del sig. Morone, nè in quello dei suddetti Professori. Egli loda il primo di aver difeso la perfetta ortodossia del Rosmini e di essersi studiato di dimostrare la coerenza delle sue dottrine; egli è pure d'accordo col Morone nello scagionare l'autorità ecclesiastica dalla contradizione più apparente che reale del *Dimittantur* e della condanna applicata da due giudici diversi alle opere del Rosmini e ad alcune delle loro parti, riconoscendo tuttavia che questa successione di sentenze contrarie non ridonda a vantaggio dell'autorità ecclesiastica. Lo spazio ci manca per rilevare le osservazioni del Billia intorno a fatti e circostanze relative alla controversia, e che per la esattezza delle informazioni riferite dal Billia chiariscono la parte accurata e leale che egli assume nella questione.

Cogliamo l'occasione per annunziare la pubblicazione seguente che l'editore Hoepli di Milano sta per mandare alla luce:

XL proposizioni attribuite ad Antonio Rosmini confrontate coi testi originali dell'Autore e con altri dello stesso che compiono o illustrano il senso.

Concorsi a Cattedre di filosofia. — È chiuso il Concorso alla Cattedra di Storia della filosofia all'Università di Pavia. È eperto il concorso alle cattedre di Filosofia che si renderanno vacanti nei Licei del Regno sino al prossimo ottobre. Si inviano le domande e i titoli al Ministero dell'Istruzione pubblica.

Concorso al premio Ravizza. — La Commissione per il premio Ravizza, nell'adunanza del 20 febbraio 1889, constatata la mancanza di concorrenti al premio di lire 2000 del p. p. anno 1888, prese la deliberazione di riaprire il concorso sullo stesso tema, portando il premio da L. 2000 a L. 3000 e fissando il tempo utile per la presentazione dei manoscritti dei concorrenti al 30 ottobre 1890.

Tema proposto: « Il crescente spirito di associazione quali mutamenti essenziali introdusse, ed accenna introdurre nella vita pubblica e nella privata? È a temerne affievolimento alla personalità, alla libertà individuale, al sentimento morale e alle norme del dovere? »

Condizioni: Al premio di filosofia di fondazione Ravizza può concorrere ogni italiano, eccettuati i membri della Commissione.

I manoscritti saranno, mandati alla Presidenza del R. Liceo Beccaria in Milano non più tardi del 30 ottobre 1890.

Devono essere in lingua italiana, inediti, anonimi, scritti con caratteri facilmente leggibili, contrassegnati da un motto che si ripeterà sopra una scheda suggellata, contenente nome, cognome e abitazione del concorrente. I nomi dei non premiati restano ignoti.

L'autore premiato conserva la proprietà del suo lavoro coll'obbligo di pubblicarlo entro un anno, preceduto dal rapporto della Commissione. Alla presentazione dello stampato riceverà il premio assegnatogli.

Gli altri lavori possono essere ritirati entro sei mesi dalla data della Relazione che li avrà giudicati, ma la Presidenza del Liceo non si incarica di rimandarli.

Milano, 20 febbraio 1889.

La Commissione: — Giovanni Guelpa, *presidente.* — Cesare Cantù. — Angelo Villa Pernice. — Francesco Restelli. — Felice Manfredi. — Antonio Martinazzoli.

Associazione per l'Arbitrato e per la Pace. — Or sono due anni, un illustre filantropo, l'inglese Pratt si recava a Roma per iniziarvi l'istituzione di una società per l'Arbitrato e per la Pace destinata a concorrere con le altre già esistenti in Italia e all'estero allo scopo umanitario che si propone la Società Madre, da assai tempo esistente in Londra, e della quale è organo il periodico *Concord.*

L'apostolato del sig. Pratt non ha punto fatto illusione agli uomini che hanno aderito al suo invito. Senza punto credere alla possibilità di comporre le questioni attuali di politica internazionale con le esortazioni di società private e inermi, ma pure pesuasi della potenza delle idee e del finale trionfo di quelle che conformi alla verità e alla giustizia, possono con preparazioni secolari, penetrare profondamente negli animi, hanno ristretto il loro compito allo studio e all'applicazione dei mezzi morali, capaci d'influire sull'opinione pubblica e di sostituire a poco a poco il desiderio delle soluzioni pacifiche alla violenza dei conflitti armati.

Guidata da questi concetti, la Società Romana per la Pace presieduta dall'on. Ruggero Bonghi ha invitato le altre società italiane fondate per il medesimo scopo a inviare i loro Delegati a un congresso in Roma. Diamo l'elenco dei temi che vi sono stati trattati:

1. Del disarmo e dei modi pratici per conseguirlo per opera dei Governi e dei Parlamenti.

2. Dell'unione doganale od altro sistema di rapporti commerciali fra le Nazioni, come mezzo inteso a migliorarne le relazioni politiche e a renderle pacifiche.

3. Il principio dell'Arbitrato internazionale nelle varie sue forme e nei suoi modi d'applicazione. Se e come, mediante trattati permanenti di Arbitrato, possa essere deferita ad un Tribunale o Consiglio supremo di Arbitrato internazionale, e con qual procedimento, la risoluzione delle divergenze insorte fra due o più Nazioni.

4. Sui modi pratici di rinvigorire e di organizzare in Italia il movimento della pubblica opinione verso la pace e verso l'Arbitrato internazionale.

Congresso Internazionale dell'Insegnamento Superiore e Secondario. — Nell'occasione dell'Esposizione Universale che si è aperta a Parigi, si terrà alla Sorbona un Congresso Internazionale sulle questioni pedagogiche dell'insegnamento superiore e secondario. Il Comitato è presieduto dal sig. Gréard, vice-rettore della Circoscrizione Accademica di Parigi, la cui competenza è ben nota nelle materie pedagogiche. Furono nominati Presidenti onorari i Senatori Jules Simon e Berthelot. Il Congresso durerà dal 5 al 12 Agosto. La quota da sborsarsi dagli aderenti è fissata a 10 lire. Il Comitato ha diramato inviti alle persone più note per la loro competenza e la loro autorità nelle materie di cui il Congresso deve occuparsi. Le principali disposizioni date finora dal Comitato che rileviamo dalla Circolare da esso divulgata per le stampe sono le seguenti:

1° Il Congresso si dividerà in due sezioni: insegnamento superiore e insegnamento secondario dei giovani e giovanette;

2° Le sezioni potranno essere suddivise in sotto-sezioni;

3° Le deliberazioni verteranno su due ordini di questioni, cioè, sopra questioni determinate dal Comitato ordinatore, alcune delle quali potranno essere l'oggetto di rapporti preliminari, e di questioni proposte da membri del Congresso durante le sedute.

Ecco le questioni scelte dal Comitato ordinatore:

1° Limitazione e sanzione degli studi secondari;

2° Equivalenza internazionale degli studi e dei gradi;

3° Delle forme diverse dell'insegnamento secondario, quanta parte debbano avere in ciascuna le lingue antiche, le lingue moderne e le scienze;

4° Qual metodo debba seguirsi nell'istruzione secondaria delle giovanette, e particolarmente l'insegnamento delle lingue moderne e delle scienze;

5° Qual posto debba assegnarsi all'insegnamento delle scienze economiche e sociali nei programmi dell'insegnamento superiore.

Pubblicazioni. — Nel Fascicolo dei Rendiconti dell'Accademia dei Lincei del 17 Marzo (Classe delle Scienze morali) è pubblicato un lavoro del Prof. Francesco Bonatelli, intitolato: *Conseguenze ed inconseguenze di alcune moderne dottrine,* nel quale l'illustre Professore di Padova dimostra i legami che uniscono il sensismo e l'agnosticismo a un indirizzo negativo dell'analisi della conoscenza. Egli con logica stringente pone in chiaro le incoerenze d'un indirizzo critico sofistico che riesce alla negazione del soggetto o dell'oggetto del conoscere, ossia delle condizioni necessarie ad esso, il che val dire a un vero annullamento.

— Fra le pubblicazioni dei periodici italiani notiamo quella del Prof. Barzellotti sul Pessimismo filosofico in Germania e i problemi morali del nostro tempo (*Nuova Antologia,* 16 Marzo e 16 Maggio). È una recensione del libro del Prof. Turbiglio sull'Università di Stato e le Università Autonome dovuta al Prof. L. Ferri.

— Annunziamo l'apparizione d'un periodico mensile in Verona, intitolato: *L'Alighieri*. È diretto dal sig. Pasqualigo, benemerito degli studi letterari italiani e principalmente di quelli che si riferiscono al primo Rinascimento. Speriamo che questa pubblicazione sarà condotta con tale novità di ricerche e profondità di meditazioni da rivelarci nuovi aspetti del pensiero filosofico di Dante e da aprirci sempre più le fonti estetiche del divino poema.

Fra le pubblicazioni dei nostri professori Universitari di filosofia dedicati alle scuole, notiamo la 3ª edizione degli Elementi Scientifici di Psicologia e di Logica (parte 2ª - Logica) per Angelo Valdarnini professore di Filosofia teoretica nella Università di Bologna. Questa edizione è emendata ed accresciuta.

— Registriamo pure la Dispenza 1ª di un'altra pubblicazione dovuta al Prof. Gaetano Iandelli dell'Accademia Scientifico-letteraria di Milano col titolo; *Unità delle scienze pratiche come avviamento alla scienza prima*. Attendiamo il seguito di questo volume del nostro egregio collaboratore per occuparcene.

Università libera di Perugia. — Il Prof. Enrico dal Pozzo, professore di fisica in quella Università, e ben noto ai nostri lettori per le sue pubblicazioni sull'Ipnotismo e sull'Evoluzionismo, svolge in questo mese di Maggio le sue idee sul Monismo in una serie di conferenze tenute nella suddetta Università. Ecco i soggetti da lui trattati: Introduzione — Monismo scientifico — Dualismo di Hirn e di Stal — Dualismo pitagorico della *Nuova Scienza* (Caporali) — L'Ideale nell'Universo. — Speriamo che l'Autore darà alle stampe in un libro il frutto di queste conferenze.

Necrologia. — Apprendiamo con vivo rammarico la notizia della morte avvenuta nella prima quindicina di Maggio in Parigi di Emilio Beaussire, membro della classe di scienze morali e politiche dell'Istituto di Francia.

Era nato nel 1824, fu allievo della Scuola normale superiore di Parigi, dalla quale uscirono quasi tutti i più insigni professori dell'insegnamento classico e universitario francese. Si dedicò all'insegnamento della filosofia che professò in uno dei più importanti Licei di Parigi. Noto per le sue opinioni liberali, rispettato e amato per le doti di un carattere fermamente devoto nella vita pratica ai principî di alta moralità e giustizia politica esposti e inculcati ne' suoi scritti, Beaussire lascia di sè onoratissima memoria Fra i libri da lui pubblicati notiamo i seguenti: *Antécédents de l'Heghélianisme dans la philosophie française. La liberté dans l'ordre intellectuel et moral. Les principes de la morale. Les principes du droit. La guerre étrangère et la guerre civile.* Fu collaboratore della *Revue des deux mondes* e di altri importanti periodici francesi.

— Rileviamo dalla stampa francese la notizia della morte del professore Ludovico Carrau, incaricato d'una parte dell'insegnamento filosofico alla Sorbona e autore di pregiati libri fra cui quello intitolato: *La filosofia religiosa in Inghilterra*.

Recenti pubblicazioni

— *Surmenage? O del preteso abuso dell'intelligenza nel tirocinio educativo*, di Sante Giuffrida. — Catania, Tipografia Reale di Adolfo Pauseni, 1889.

— Prof. Giuseppe Tarantino. — *In morte di Michelangelo Calderoni*, Trani — V. Vecchi, Editore Tipografo, 1889

— Alfredo Pioda, F. T. S. — *Baleni* — Firenze, Tip. di G. Barbèra. — 1889.

— *L'energia Morale nella storia*, discorso del Prof. Iginio Gentile — Ulrico Hoepli Editore — Milano, 1889.

— Lorenzo Michelangelo Billia, *Sulle Idee. Dialogo nuovissimo che non contiene nulla di nuovo.* — Estratto del Periodico *Il Rosmini* — Milano, Tip. L. F. Cogliati.

— *Di Aleardo Alcardi e della sua importanza letteraria*, Monografia del Dottor Guglielmo Anguissola. — Torino, Ermanno Loescher, 1889.

— *L'Inconnaissable — La Métaphysique — La Psychologie*, par E. De Roberty — Paris. Félix Alcan 1889.

— *Questions de Morale, pratique*, par Francisque Bouillier, membre de l'Institut. — Paris, Hachette 1889, (un vol.).

— Prof. Luciano Milani, *Passione di Ugo Bassini e il Verismo in Arte.* (Estratto dal Periodico *Il Rosmini*).

— Prof. Giovanni Cesca. — *La Scuola Secondaria Unica.* — Padova, Druckere Tedeschi — Libreria dell'università. — 1889.

— *Schopenhauer als Philosoph der Tragödie*, von Dott. Emil Reich — Wien, Koneqen 1888.

— Prof. Francesco Lupò. — *Francesco Fiorentino e il suo temperamento.* (Un op. pag. 17) Nicastro Stab. Tip. del Progresso, (1889).

— Tullio Martello. — *La Genesi della vita e l'Agnosticismo.* — Roma-Bologna, fratelli Treves, 1889.

— *Del Metodo nella Filosofia della natura*, per E. Ciccbitti Suriani. — Aquila, Tip. Vecchioni. 1889.

— *Manuale di Psicologia* per Angelo Brofferio. — Milano, Domenico Briola Editore, 1889.

— *Sulle Teorie Sociali dei Sofisti greci.* — Memoria letta alla R. Accademia di Scienze Morali e Politiche dal Socio Alessandro Chiappelli. — Napoli. Tipografia della R. Università, 1889.

— *Intorno ai testi delle Opere di Aristotele e la Storia ragionata dei manoscritti originali delle medesime*, Disputa del Prof. Luigi Rossi Da-Lucca. Napoli, Stab. già Fibreno, 1889.

— *Elementi scientifici di Psicologia e Logica*, per Angelo Valdarnini, Prof. di filosofia teoretica nella R. Università di Bologna. — Ditta G. B. Paravia e C. Roma, 1889.

— *La Donna nella storia del diritto italiano*, note di Federico Criscuolo, vice-avvocato erariale. Terza Edizione. — Napoli. Stab. Tip. del cav. Antonio Morano, Strada S. Sebastiano 511 (1889).

— Marcello Zaglia. — *Scritti pedagogici.* — Roma, Ditta G. B. Paravia e C., 1889.

— *Nuovi Studi intorno a Giuliano Imperatore* per Dionigi Largajolli e Pietro Parisio. — Torino, Ermanno Loescher, 1889.

— Filippo Balletti. — *Versi lirici illustrati da note con appendice.* — Reggio Emilia, Tip. Editrice G. Boselli. 1889.

— *Logik* von Dr. Christoph Sigwart o. ö. Prof. der Philosophie an der Aniversität Tübingen. Freiburg I. B. 1889. Akademische Verlagsbuchhandlung von I. C. B. Mahr.

— *Ausl dem Modernen Italien.* — *Studien, Skizzen und Briefe* von Dr. Sigmund Münz. — Frankfurt, Rütteu et Loening.

— *Commemorazione di Giuseppe Meneghini,* letta alla Società geologica italiana dal Presidente Giovanni Cappellini.

— E. Caetani-Lovatelli, *Antichi monumenti illustrati.*, — Roma, Tipografia della R. Accad. dei Licei. — 1889.

— *Di alcune Riforme necessarie della Istruzione Secondaria e Superiore,* per Angelo Valdarnini, Professore nella R. Università di Bologna. — Bologna. Tipografia Fava e Garagnani, 1889.

— *Plutarco ed il Pericle di Plutarco,* Ricerche del Dottor Pietro Tassis. — Milano, Tipografia A. Guerra, 1889.

— *Galileo Galilei ed Antonio Rosmini davanti alla Romana Inquisizione,* per Pietro De Nardi. — Foligno, R. Stab. Feliciano Campitelli, 19-4-89.

— *L'Esthétique du mouvement* par P. Souriau, Professeur à la facolté de lettres de Lille. — Paris, Félix Alcau éditeur, 1889.

— N. Fornelli. — *La Pedagogia e l'insegnamento classico.* — Corso di lezioni date nell'Università di Bologna — Milano, 1889. *Risveglio Educativo* - Antonio Vallardi coeditori.

— *Psicologia del comico.* — Memoria letta all'Accademia di Scienze morali e politiche della Società Reale di Napoli, dal socio ordinario Filippo Masci. — Napoli, Tipografia della R. Università, 1889.

— *La Kabbale ou la philosophie religieuse des Hébreux* par Ad. Franck membre de l'Institut — Paris, Librairie Hachette e Cie, Boulevard St. Germain, 79, 1889.

— A Gabelli e P. Villari. — *L'Istruzione classica in Italia.* — Roma, Ermanno Loescher.

— *Abbozzo di una storia filosofica,* per Pietro De Nardi Prof. di filosofia nel R. Liceo Pontano. — Foligno, Stabilimento Tip. Pietro Scariglia.

— *Lose Blätter aus Kants Nachlass mitgetheilt* von Rodolf Reicke. — Königsberg, 1889.

— Dott. Luigi Credaro. — *Lo Scetticismo degli Accademici.* — Parte prima: Le fonti. - La storia esterna. - La dotrina fondamentale. — Roma, Tipografia delle Terme Diocleziane di Giovanni Balbi, 1889.

— Bernard Perez. — *L'arte e la poesia nel fanciullo.* — Prima traduzione italiana con prefazione e note di Alfonso Mandelli. — Milano, Enrico Trevisini, 1888.

— *Poveri studi!* — Note di un giovane insegnante di Ginnasio sulla Riforma degli Studi Secondari. — Roma, Tipografia Metastasio, 1889.

— *Der Humanistes Theodore Gaza als philosophe* (da manoscritti inediti di Luduvig Stein). Estratto dal volume 2° fasc. 3° dell'Archivo per la Storia della filosofia.

INDICE DEL VOLUME 1° — ANNO 1889

Articoli.

Bibliografie.

RIVISTA ITALIANA
DI FILOSOFIA

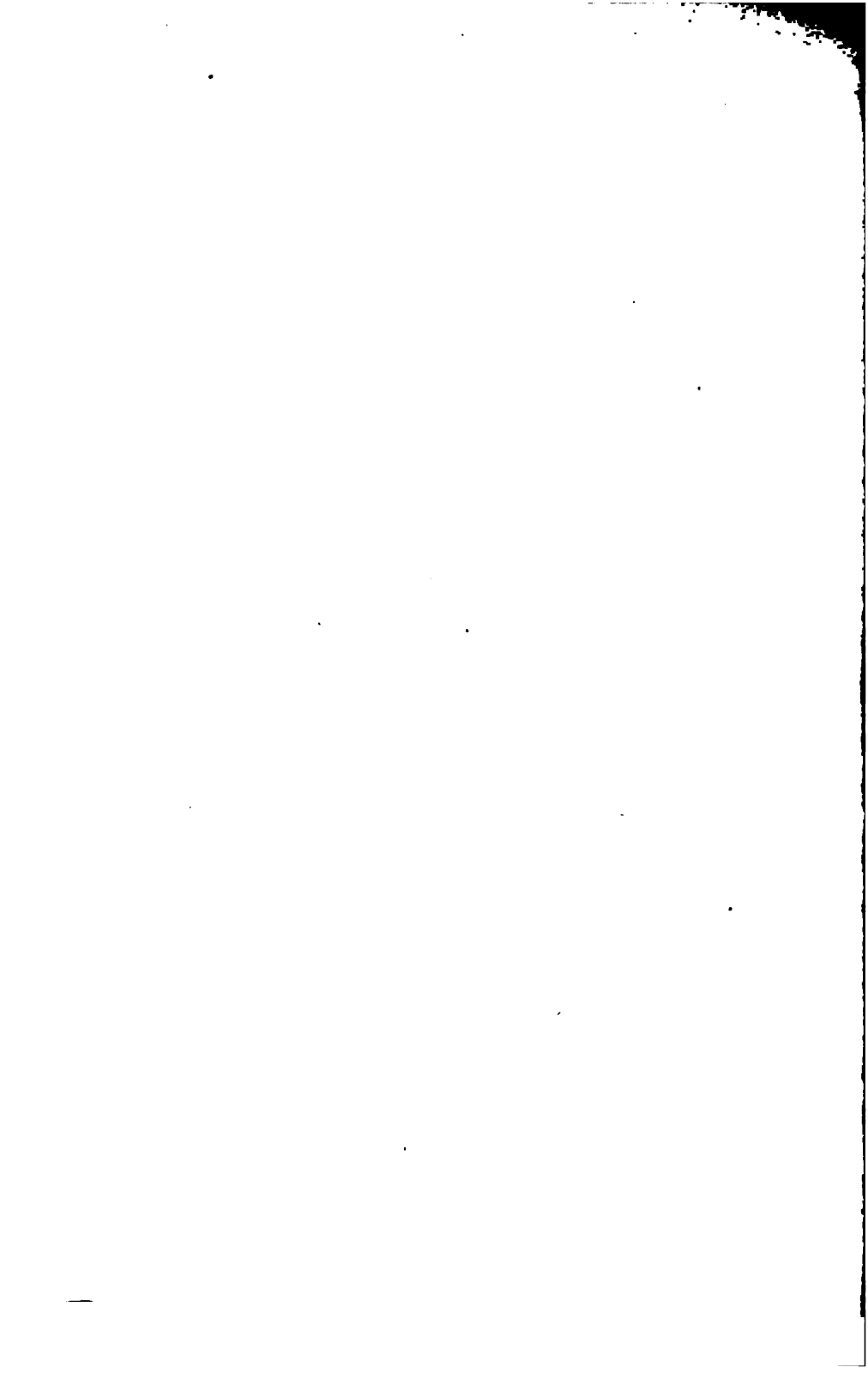
DIRETTA

DAL COMM. LUIGI FERRI

PROF. NELLA R. UNIVERSITÀ DI ROMA

Anno IV. — Vol. II.
2° Semestre 1889

ROMA
TIPOGRAFIA ALLE TERME DIOCLEZIANE
DI GIOVANNI BALBI

1889

Il problema capitale della Scolastica

La storia della filosofia scolastica è una « selva selvaggia ed aspra e forte », direbbe l'Alighieri, se gl'incombesse l'ufficio di spiegarla agli studiosi d'oggidì, i quali vogliono, ed a ragione, veder chiaro nelle cose stesse che loro sembrano più oscure.

Molti per l'addietro, che pure pretendevano farla da maestri, ma erano affatto ignari della scienza nuova detta *filosofia della storia*, non avevano in alcun pregio l'età tramezzante la decadenza della civiltà greco-romana ed il risorgimento delle lettere e delle scienze, quasi che la notte dalla quale essa era veramente occupata fosse del tutto priva di lumi che ne attenuassero le tenebre, e che, per conseguenza, potesse venir trascurata nella guisa che dall'uomo operoso non si tien conto delle ore di sonno.

Agli spregiatori tennero poi dietro i panegiristi del medio evo, i quali, non contenti di riconoscere quei lumi, li esaltarono così da farli passare come soli atti ad illuminare per tutti i secoli l'Umanità.

Se non che tale eccesso suscitò nei tempi nostri una reazione, la quale, seguendo appunto la legge di con-

trasto, mise la gioventù studiosa in punto di veduta tanto parziale che le idee e le istituzioni medievali vennero comunemente considerate quali produzioni anomale dell'umano consorzio, ossia mere negazioni civili. Ora, peraltro, la critica storica e scientifica si è data a moderare i giudizii precipitati, e con equa lance pesa il bene ed il male di questa che fu detta dagli uni barbarie, dagli altri civiltà cristiana.

Noi dal canto nostro dobbiamo riconoscere che il pensiero filosofico maturato nelle scuole greche, come non ebbe a provare un distacco violento dalla tradizione per opera dei più antichi e profondi Padri della Chiesa, così trovò sua continuazione, non solamente presso gli Arabi e la dispersa nazione d'Israele, ma altresì nelle scuole dei più cospicui Dottori del medio evo, quantunque costoro non avessero alla mano i testi originali, e di questi stessi possedessero poche trattazioni tradotte, giacchè parte di essi si trovò nella corrente platonica, e parte nella corrente aristotelica, le quali ancora oggidì vanno separate, benchè siansi già fra loro tanto accostate che l'impresa di Pico della Mirandola non sembra più impossibile ad essere compiuta.

Laonde importa molto conoscere anche dal lato filosofico questa disputata età di mezzo, se vogliamo discernere i buoni dai cattivi frutti che ci ha lasciati in eredità.

Intendendo noi porgere il filo d'Arianna nell'intricatissimo labirinto della filosofia scolastica, fisseremo il massimo problema intorno al quale si aggirano gli altri da essa meditati, e ne procureremo la risoluzione mediante i criterii della filosofia trascendente, la quale

sola può giudicare qualsivoglia sistema filosofico anteriore, siccome quella che da altra filosofia oggidì veramente degna di questo nome non è superata.

Risultamento di questo giudizio sarà appunto la conciliazione del Platonismo coll'Aristotelismo; la quale segnerà il principio del periodo della filosofia moderna in cui entrambe le vedute objettiva e subjettiva formeranno quella sola che avrà per termine la costituzione organica integrale della filosofia, quale è richiesta dall'Ideale del Sapere supremo.

All'intento gioverà che anzitutto cerchiamo di determinare l'indole propria della filosofia scolastica, giacchè dal concetto chiaro e distinto che se ne abbia si aprirà la via a stabilire la funzione generale da lei esercitata, di conserva colla religione, per imprimere carattere specifico all'età destinata a dividere l'antico dal moderno mondo civile.

I.

Carattere della filosofia scolastica.

Non è certamente agevole trovare la nota fondamentale caratteristica di alcun grande periodo della storia della filosofia, a motivo della varietà dei sistemi e delle dottrine in esso compresi, ma niuno, per questo riguardo, si manifesta ribelle quanto quello della Scolastica, il quale tenne dietro alla Patristica, e cominciò

a declinare solamente allora che fu aperto il periodo del Risorgimento delle lettere e delle scienze.

La Scolastica venne dal Cousin nel suo *Corso di storia della filosofia*, professato a Parigi nel 1829, definita per l'*uso della filosofia, quale forma, a servigio della fede;* ma questa determinazione non è chiara nè esatta, giacchè, da una parte, una filosofia che fosse solamente formale, e, per conseguenza, mancasse di *contenuto*, non meriterebbe tal nome, e non si capirebbe come mai potesse riuscire mezzo alla fede religiosa; dall'altra la storia della Chiesa ci fa noto come l'autorità religiosa abbia dichiarate *eterodosse* delle dottrine scolastiche professate da insigni Dottori nei due principali campi della speculazione medievale.

Altri ha poi creduto correggere la definizione cusiniana dicendo che la Scolastica è l'*uso della filosofia nella discussione dei dommi della fede cristiana;* però, anche così modificata, non soddisfa abbastanza, perchè confonde la Scolastica colla Patristica e col Gnosticismo eterodosso, giacchè tutti i Padri della Chiesa ed i Gnostici, così quelli dualisti, come gli altri idealisti, si sono valuti della filosofia per istabilire il valore dei dommi religiosi.

Se non che il Cousin non ha avvertito come tutta la filosofia scolastica si aggiri intorno la quistione agitata tra i *Nominali* ed i *Reali*, proveniente dal problema che il neoplatonico Porfirio aveva già posto e lasciato irresoluto; nè a lui è caduto in mente che la religione cristiana, siccome quella che è in supremo grado riflessa, non annovera fra gli articoli di fede alcun concetto il quale non collimi colla tradizione filosofica della

più remota antichità. Adunque la definizione di Cousin va abbandonata.

Ma ora si domanda: è ella possibile una formola che rappresenti il carattere proprio della filosofia scolastica? — A fine di rispondere a questa domanda occorre anzitutto notare che la Scolastica, come qualsivoglia altro gruppo maggiore della filosofia postcristiana, partecipi del carattere generale della speculazione filosofica moderna, quantunque si trovi ancora congiunta, per mezzo di non tenue filo, alla filosofia antica, e massimamente alle dottrine peripatetiche.

Noi sappiamo che la filosofia postcristiana si distingue da quella antecristiana per ciò che muove dal domma religioso, cioè dalla scienza esoterica, meritamente riconosciuta oggidì qual sapienza universale, fatta essoterica dall'Ideale cristiano teoretico e pratico divulgato, e che cerca convertirlo in teorema scientifico; laddove la speculazione greca era indipendente affatto dalla religione dei Gentili, a motivo che la forma di questa era tanto abusata dalla fantasia del volgo e dall'elaborazione immaginosa dei poeti che non rispondeva guari alla tradizione, ed i filosofi, quali Pitagora, Platone, e lo stesso Aristotele, che erano più o meno iniziati ai *Misteri*, non potevano nel loro insegnamento ordinario sollevare senza pericolo i veli, nella guisa che adoperavano in quello acroamatico a pochissimi eletti impartito.

Tuttavia abbiamo dovuto anche osservare che nella stessa filosofia postcristiana si danno due correnti, ad onta del punto comune di partenza, delle quali l'una

tende ad affermare il domma, l'altra ad infirmarlo; e che siffatta divergenza deriva dall'oscuramento patito dal domma stesso; giacchè, quando questo si fosse mantenuto puro, cioè non avesse deviato dalla sapienza esoterica nella *Catechesi*, anche la speculazione filosofica sarebbe rimasta una ed inalterata (1). Per la qual cosa si deve vedere a quale di queste due correnti diverse appartenga la filosofia scolastica.

Qualunque dottrina scolastica non è al certo, per intendimento proprio, opposta al domma, sebbene i Nominali lo riguardino piuttosto dal lato dell'individualità, ed i Reali piuttosto da quello dell'universalità, e, per conseguenza, giungano poi ad affermazioni contrarie nei filosofemi particolari. Per ciò noi possiamo già dire che la Scolastica si diversifica dalle posteriori filosofie, la tendenza generale delle quali è quella di contrapporre la speculazione filosofica al dommatismo teologico, a motivo che questo era sempre inteso a dominare il pensiero e la condotta dei popoli cristiani, benchè si fosse ognora più discostato dal suo antico e sapienziale fondamento.

Tuttavia, tanto i Reali quanto i Nominali non distinguevano nella dottrina cristiana la scienza religiosa riposta (γνῶσις) dalla semplice fede volgare (πίστις), giacchè, verso la fine del quarto secolo, la *gnosi* era già estinta, e, per questo appunto, scambiarono, così gli uni come gli altri, la forma col fondo della fede. Ma, per questo

(1) V. *Idee introduttive alla storia della filosofia* nella *Rivista italiana di filosofia*, anno I, vol. 2°, Roma, 1886.

stesso motivo, il lavoro filosofico della Scolastica ha sempre versato sulla trasformazione del domma formale in teoria scientifica; laddove i Padri della Chiesa greca, ai quali riluceva la *gnosi*, potevano muovere dal domma sostanziale.

Tale punto di veduta comune e difettoso dovette far perdere alla Scolastica il filo che annodava la religione alla sapienza filosofica antica. Mancando di questo filo, che solo poteva guidare la Scolastica nel labirinto del domma cristiano, e volendo, ad ogni modo, soddisfare il bisogno della scienza, tanto i Nominali quanto i Reali tentarono costituire l'edifizio della filosofia, spiegando il domma colle dottrine peripatetiche che avevano in pronto, e che all'uopo si prestavano, a loro credere, facilmente, corrette che fossero col Platonismo agostiniano.

Laonde si può dire che la Scolastica consta di due elementi, i quali sono: 1° Il domma religioso volgare; 2° il Peripatismo più o meno modificato col Platonismo, secondo la veduta realistica, ovvero quella nominalistica, e per quanto Aristotele e Platone potevano essere capiti per mezzo di traduzioni imperfette dei loro scritti. L'unione di questi due elementi è quella che forma il carattere della Scolastica; e, per conseguenza, si può dire che la sua filosofia è *scientifica* per la *sostanza* e *religiosa* per la *forma*, cioè precisamente il contrario di quello che le venne dal celebre professore francese assegnato.

Egli è vero che la filosofia della Scuola non fu, come la filosofia greca, indipendente dalla religione; ma nem-

meno ella fu a questa così soggetta da venirle meno il carattere scientifico, che consiste nella libera ricerca della verità. Alcuni Scolastici, più teologanti che veri filosofi, hanno bene accettata la massima al loro tempo corrente fra le persone inette alla speculazione, che la filosofia abbia ad essere *ancella,* cioè serva della teologia; ma i veri spiriti speculativi del medio evo furono razionalisti, quantunque prestassero ossequio alla fede religiosa.

Inoltre non si può mettere in dubbio che la Scolastica intiera sia dommatica nel senso che niuno de' suoi pensatori ha mai posto il *Problema critico,* il quale solamente nel periodo posteriore del Risorgimento ha potuto essere concepito timidamente, per venire poi cresciuto nella scuola cartesiana, e fatto adulto per opera dell'ultimo grande Riformatore della filosofia; ma ella è veramente scientifica per ciò che fa uso della ragione nelle sue ricerche, e non tronca le quistioni per mezzo di estranea autorità.

Da tutto l'anzidetto si raccoglie che la Scolastica consiste nello sforzo di costituire la filosofia, innalzando lo stesso domma religioso al valore di teorema; e se ad essa non venne fatto di conseguire l'intento, la cagione va cercata, non già nella mancanza di spirito scientifico, bensì nell'ignoranza del vero domma cristiano sostanziale.

Impertanto la Scolastica segna il vero principio della filosofia postcristiana, giacchè la Sapienza anteriore dei Padri della Chiesa non ebbe peranco il carattere di speculazione filosofica indipendente da quella religiosa.

II.

Posizione del problema capitale della Scolastica.

Tutta la filosofia scolastica si aggira, abbiamo già detto, quasi per intero circa una sola quistione, ma tale, che, se non contiene in modo aperto tutte le altre, a tutte più o meno si riferisce direttamente; e siccome lo spirito umano, indagando il perchè delle cose, passa facilmente da una ad altra relazione intermedia fra le cose stesse, così la Scolastica, trattando la sua quistione capitale, ha potuto distendersi per quanto è vasto il campo della filosofia, e principalmente industriarsi a chiarire le ragioni scientifiche dei dommi religiosi a lei già posti innanzi dalle discussioni teologiche tra i Padri della Chiesa e gli eretici. Ma come mai la stessa quistione è nata?

La Chiesa si era curata molto di quello che si potrebbe dire metafisica e morale religiosa, ma aveva trascurata la psicologia e la logica, che non appartengono propriamente al corpo delle dottriue costituenti ciò che Aristotele chiamava *Scienza prima*, ma sono, prese insieme, necessaria introduzione a queste discipline. Per ciò, quando le menti speculative sentirono il bisogno di ricercare il valore scientifico dei dommi religiosi, esse dovettero anzitutto occuparsi di siffatta introduzione, nella quale, a dir vero, sotto il nome di dialettica o di logica, comprendevano tutte le discipline filosofiche.

Allora, correndo per le mani parecchie trattazioni di Aristotele, fra le quali l'*Organon* e i libri *De Anima*, gli studiosi si volsero ad esse, sperando di ricavarne i lumi necessarii a fine di risolvere qualunque quistione intorno la natura, l'origine ed il fine delle cose.

Fortuna volle che fin dal principio gli Scolastici si accorgessero dell'importanza gravissima di un problema da Aristotele avvertito in più luoghi delle sue opere, e lo trovassero perspicuamente enunciato nell'*Isagoge* di Porfirio, benchè questo filosofo neoplatonico non si fosse accinto a risolverlo.

Eccone le testuali espressioni: « A fine di comprendere « la dottrina delle categorie di Aristotele, essendo, o « Crisaore, necessario sapere quello che è il genere, la « differenza, la specie, il proprio e l'accidente; e la co- « gnizione di queste cose tornando utile così per istabi- « lire le definizioni, come per determinare le condizioni « della divisione e della dimostrazione, — mi studierò « di dirti brevemente ed in forma d'introduzione quello « che gli antichi hanno insegnato intorno questo sog- « getto; ma quì mi asterrò dall'entrare nelle quistioni « troppo alte, anzi toccherò solamente di quelle più « semplici. Pertanto io tralascierò di esaminare *se i ge- « neri e le specie sussistano, ovvero consistano sola- « mente in pensieri*; *se, quando fossero sussistenti, sa- « rebbero corporei*; *in ultimo, se esistano separati dagli « oggetti sensibili, ovvero si trovino in questi oggetti, « e formino con essi alcun che di coesistente.* È questo « affare troppo grave, e richiede ricerche troppo vaste. »

In questo passo sono comprese tre quistioni che con-

viene distinguere bene fra loro, affinchè ci poniamo, da una parte, nel punto di vista generale e comune agli Scolastici, e dall'altra nelle vedute speciali ed opposte dei Reali e dei Nominali, tra i quali la disputa si è andata via via maggiormente accendendo, alimentata com'era da equivoci che la speculazione medievale non poteva dissipare.

La prima di tali quistioni vuol essere espressa dicendo: Giacchè le parole genere e specie hanno per la mente umana significazione determinata, è lecito chiedere se quello che entra nella definizione del genere, cioè tale, o tal altro genere, si trovi al di là della mente stessa, vale a dire sia una realità distinta da qualsivoglia altra, sia per se stessa una vera entità.

La seconda quistione dovrà essere enunciata così: Dato che i generi e le specie abbiano realità objettiva, quale ne sarà il modo di esistenza?

La terza quistione sarà quindi esposta come segue: La specie, sia essa, ovvero non sia un corpo, quando venga dimostrato che è una cosa, e che la tal cosa è specie objettiva, è ella estrinseca agli oggetti sensibili, si trova cioè fuori degli individui, i quali si affacciano ai sensi, oppure questa cosa, che è la specie, è dessa reale solamente in seno agli individui?

Siffatte quistioni hanno occupate per circa sei secoli le Scuole, senza che ad alcuna sia venuto fatto di risolverle, a motivo che tutte mancavano dei loro veri principii risolutivi.

Il primo peraltro che siasi accorto dell'importanza del problema posto da Porfirio fu uno dei due ultimi

rappresentanti della letteratura classica, il quale tanto cara doveva pagare la cura di romanizzare il suo barbaro Signore; e fu anche lo stesso Boezio che primamente si diede a risolverlo. Se non che il tentativo di questo filosofo, che oscillava tra la gnoseologia di Platone e quella di Aristotele, fu appunto il pomo della discordia fra i Nominali ed i Reali, perchè la risoluzione delle tre quistioni da lui fornita e creduta decisiva conteneva molti equivoci, dai quali provennero poi interpretazioni fra loro diametralmente opposte. Ad ogni modo comuni erano agli Scolastici il concetto dell'importanza capitale del problema da Porfirio abbandonato, il presentimento della possibilità di risolverlo e la veduta generale da cui muovevano per conseguire lo scopo, cioè la dottrina ontologica dello Stagirita.

Anzitutto conviene osservare che i Dottori dell'evo medio non potevano, come aveva fatto Porfirio, trascurare il grave problema, perchè, altramente adoperando, avrebbero posto in non cale l'intiera metafisica, e questa appunto non poteva da loro essere negletta, perciocchè va connessa intimamente colla speculazione religiosa dalla quale precisamente avevano prese le mosse per costituire in modo scientifico la filosofia. Perciò si capisce benissimo come i filosofi scolastici dal punto di vista in cui si sono fin dal principio trovati rilevassero che il problema della natura degli Universali implica molte altre quistioni, massimamente ontologiche, e che lo speculatore, secondo il primo passo che fa, viene da logica inesorabile su varie e fra loro opposte vie trascinato. Ciò non ostante per loro tutti era giocoforza par-

tire dal filosofema aristotelico, il quale dice che *materia della scienza è l'Essere*; ed infatti eglino si fecero anzitutto a scrutare l'essenza dell'Ente.

Se non che, muovendo da questo punto, agli Scolastici subito si affacciarono due ipotesi fra loro contrarie. E di vero, se l'Ente viene definito per ciò che v'ha di *più generale*, non basta cercarne la natura nelle specie e nei generi, i quali sono entità subordinate; ma bisogna salire fino al *genere massimo*, che tutti li contiene e non è più da altro contenuto. Ora, questo genere generalissimo ed unico debb'essere necessariamente l'Ente Assoluto. Se poi l'Ente è preso per ciò che è meno generale, vale a dire per quello che è *individuale*, bisogna cercarlo al dissotto delle specie, le quali sono ancora divisibili nella moltitudine delle cose più speciali, e fermarsi solamente all'Individuo propriamente detto.

Questo è il bivio in capo al quale la speculazione del medio evo si è trovata, e per il quale fu divisa in due scuole fra loro opposte, che dovettero combattersi, sempre più divergere fra loro, e giungere perfino a conseguenze ugualmente condannate dall'autorità ecclesiastica, quantunque entrambe fossero entrate nella lizza animate dal medesimo principio religioso, e loro comune fosse l'intendimento filosofico. Coloro i quali scorgevano nell'*Uno assoluto* l'origine della realità sostanziale furono detti *Reali*; e dai lori aversarii vennero incolpati di realizzare una mera astrazione. All'incontro ebbero appellazione di *Nominali* quegli altri che, quantunque non negassero le relazioni di somiglianza intercedenti fra le cose numerabili, non ammettevano che tra

esse ci fosse identità sostanziale, e per tal maniera riducevano a meri nomi (*flatus vocis*) tutto che si dice delle cose in generale. Ma costoro alla loro volta erano accusati dai Reali di abolire i termini delle idee generali, che hanno diritto di esistere come loro oggetti, giacchè le parole di qualsivoglia significato sono sempre per se stesse segni di altro, cioè maniera di simbolo che richiede necessariamente l'esistenza distinta del simboleggiato.

Adunque, come mai potevano, disputando, finire per intendersi queste due scuole? Al certo che composizione fra loro non poteva avvenire senza che una terza sorgesse per accordarle, mutando precisamente il punto di vista nel quale entranbe si erano poste; ma il tempo non era maturo per ciò, e quei pensatori che poi si sono messi fra loro con intendimento di conciliarle e vennero detti *Concettualisti*, non riuscirono nell'intento, appunto perchè non poterono mai afferrare il principio trascendente della Realità universale, del quale noi ci serviremo per risolvere l'arduo problema intorno a cui tanto si sono affaticati i sottili ingegni medievali.

III.

Risoluzione del Problema della Scolastica

La Realità universale non consiste solamente nell'Essere, ma altresì nel Sapere; e l'uno e l'altro sono fra loro *teticamente* IDENTICI, *antiteticamente* ETEROGENEI, *e sinteticamente* OMOGENEI, tanto che nell'*Assoluto at-*

tuale fanno EQUAZIONE PERFETTA, nel *Relativo cosciente* si *trovano* UNITI, sebbene quantitativamente diversi, nel *Relativo incosciente* si *trovano* DIVISI per modo che il Sapere è ad essi, quale causa efficiente, estrinseca, e nell'*Assoluto potenziale si vanno sempre più fra loro* ACCOSTANDO. Ciò posto, si vede che l'Essere ed il Sapere, presi distintamente, sono bensì Realità, ma niuna di esse da sè costituisce l'Ente integrale, e si trovano fra loro eterogenei, benchè condizione necessaria dell'Essere sia il Sapere, che n'è la Ragione ideale o creatrice, che si voglia dire, e l'Essere sia, quale oggetto, termine necessario del Sapere (1). Data poi nell'uomo, che è ente finito cosciente ed assoluto potenziale, l'inerenza del sapere, ne segue che le sue idee sono vere Realità, benchè non siano, per se stesse, Esseri nel senso di Realità individuali, cioè in quanto corrispondono all'Ideale divino, che è la causa efficiente dell'universo creato, ed in quanto sono l'Ideale proprio di lui, che è pure causa efficiente delle opere sue.

All'incontro l'Essere ed il Sapere, presi unitamente, cessano di essere fra loro eterogenei, e diventano omogenei in proporzione del grado in cui nell'Ente si trovano attuati ed equilibrati.

A cagione dell'eterogeneità dell'Essere e del Sapere, anche i loro caratteri sono antitetici; e poichè il carattere fondamentale dell'Essere è l'*Individualità,*

(1) Vedi il nostro scritto intitolato *Determinazione dell'Assoluto*, e pubblicato nel *Giornale della Società di Letture e Conversazioni scientifiche*. Genova, giugno, 1887

quello pure fondamentale del Sapere è l'*Universalità*, e siccome si danno Enti integrali, dei quali i coefficenti essenziali sono precisamente il Sapere e l'Essere, così ogni Ente è Realità integrale appunto perchè è insieme individuale ed universale. Ma, solamente nell'Assoluto infinito essendoci identità dell'Essere e del Sapere, e nell'Ente finito relativo, il cui atto non fa equazione perfetta colla potenza, trovandosi sempre disuguaglianza tra il Sapere e l'Essere, non si può dire dell'uno quello che si dice dell'altro, salvo che sono entrambi vere Realità, e, per conseguenza, v'ha ad un tempo omogeneità ed eterogeneità tra loro, quantunque si reciprochino le rispettive funzioni, cioè si rendano omogenei nel concorrere che fanno a costituire l'Ente integrale.

Laonde il *Generale*, che è ideale, cioè Sapere, non si confonde coll'*Individualità*, che è reale, cioè Essere; ma nell'Ente integrale, in quanto l'ideale ed il reale, cioè il Sapere e l'Essere si corrispondono, l'Universalità si individualizza, e l'Individualità si universalizza, per modo che in esso quello che si può dire *Esemplare*, sia esso Sapere estrinseco, come nell'Ente incosciente, sia Sapere intriseco, come nell'Ente cosciente, si realizza nell'*Esemplato*, e questo ha sua *Ragione* in quello.

Impertanto è sofistico il domandare, in maniera incondizionata, se il genere sia Realità distinta da ogni altra Realità, sia cioè vera entità che stia da sè; e nemmeno è dialettico il chiedere se tale entità sia, ovvero non sia intrinseca ad altra Realità, come hanno fatto gli Scolastici, muovendo dal concetto vago di Ente loro additato dal comune Maestro.

Ecco il lume che la filosofia trascendente arreca nelle tenebre della Scolastica; ma, a fine di togliere ogni dubbio intorno al valore del nostro principio risolutivo del Problema posto da Porfirio, conviene ora applicarlo alla risoluzione delle singole quistioni nelle quali esso venne distinto.

Cominciando dalla prima, che possiamo ormai ridurre a minimi termini dicendo: *Le specie ed i generi sono essi sussistenti quali realità effettive, ovvero consistono solamente in pensieri?* Anzitutto osserviamo come non si possa mettere in dubbio che gli *Universali*, cioè i generi e le specie, siano pensieri, giacchè, considerati quali atti mentali, sono modi del Sapere; ma essi non cessano perciò di essere *vere Realità*, appunto perchè il Sapere è uno dei due momenti dell'universa Realità.

Tuttavia i generi le specie, per ciò solo che sono Realità, non sono già Enti, cioè Realità che abbiano l'essere proprio, siano in sè e per sè. Che se i generi e le specie sono Realità, e, ciò non ostante, non sono Enti, che cosa saranno essi rispetto all'Essere? Per rispondere a siffatta inchiesta, che può essere fatta, muovendo dalla veduta della Scolastica, è neccessario, come non isfuggirà a chiunque abbia compreso il Principio trascendente, considerare anzitutto la natura dell'*Universalità*, che è il carattere proprio dei generi e delle specie.

L'universalità viene contrapposta all'*Individualità*, ed è giusto che così si faccia quando si tratta di distinguere; ma, a fine di conoscere l'economia della Realità concreta, non bisogna arrestarsi alla distinzione. Infatti l'Individualità non può sussistere senza l'Universalità, e

questa senza quella; e di tale reciprocanza si può benissimo fornire la prova. L'individuo che nulla abbia di comune con altri individui è solo, e, come tale, è tutto, o nulla: è tutto, se basta a sè; è nulla, se abbisogna di altri, mancandogli appunto quello che gli è necessario affinchè esista. Che se l'individuo comunica con altri, la sua individualità è dall'esistenza altrui condizionata, vale a dire egli in tanto sussiste in quanto si universalizza. D'altra parte l'Universalità non può esistere senza l'Individualità, perchè l'Universalità è comunione, e comunione non può essere senza pluralità di Enti fra loro comunicanti, cioè senza individui i quali partecipino dell'unità che costituisce l'entità collettiva. Adunque l'Universalità è l'Unità essenziale che condiziona, ossia rende possibile l'esistenza dell'Individualità. Ma questa Unità essenziale non è Essere, come abbiamo veduto, bensì Sapere; epperciò gli *Universali sono quelle Realità del Sapere che rendono possibili le Realità dell'Essere*. Ora la Realità del Sapere altro non può essere, rispetto alla Realità dell'essere, se non che il *tipo mentale dell'Essere*. Dunque gli *Universali sono i tipi, cioè le* IDEE *degli Enti, la Ragione della loro esistenza*. Impertanto i GENERI E LE SPECIE SONO LE ***Idee generatrici*** *degli Enti*.

Gli Universali essendo le Idee tipiche, la Razionalità dell'Essere, riescono la forma essenziale degli Enti; ma, non essendo per se stessi individuali, cioè soggetti sostanziali, bisogna, a fine di rispondere al secondo quesito, vedere s'essi siano Realità *sensibili*, ovvero *soprassensibili*. — Dal carattere proprio dell'Universale già si

rileva ch'esso non è sensibile, tale essendo solamente l'Essere individuale. Tuttavia quì occorre vedere ancora come il Soprassensibile si trovi nel Sensibile.

All'uopo bisogna considerare l'Universale ne' suoi tre momenti, cioè *ante rem*, *in re* e *post rem*. — 1° *Ante rem* l'Universale altro non è se non che l'*Ideale divino*, cioè il prototipo effettuato nella creazione; ed in tale momento l'Universale è solamente nella mente divina come Idea, Razionalità creativa; epperciò è meramente Soprassensibile. — 2° *In re* l'Universale è nelle singole creature come natura comune, determinazione essenziale, che rende l'individuo comune, cioè lo universalizza, per la somiglianza con altri, e comunicabile altrui, che lo fa nota consonante nell'armonia dell'universo, in modo mediato, e membro della sua prossima Unità collettiva, in modo immediato, fine a se stesso e mezzo agli altri Enti. — 3° *Post rem* l'Universale è la forma razionale dell'intelligenza, la ragione subjettiva, la quale è essenzialmente e virtualmente identica al *Logos* divino, e che scopre per ciò la Razionalità delle cose create a misura che si applica, con procedimento inverso a quello della creazione divina, per salire da legge inferiore a legge superiore, unificando coll'intelletto il Vario dato dall'esperienza; e poi crea ella stessa, con procedimento diretto, cioè colle Idee tipiche, seguendo la legge di creazione, quelle cose alle quali l'uomo può dare l'Essere colla sua spirituale spontaneità. E questa creazione umana, benchè quantitativamente inferiore, è qualitativamente uguale a quella divina; epperciò nelle cose delle quali essa consta, cioè nelle opere umane indivi-

duali, l'Universale si trova pure *ante rem*, *in re* e *post rem*, perchè prima delle opere sono le Idee effettrici; *in re* perchè l'essenza delle opere stesse consiste in ciò che esse hanno di comune; *post rem*, perchè la mente che le ha create riconosce in esse la Razionalità creatrice, e dalle altre menti umane la medesima Razionalità è rilevata nella guisa stessa che l'uomo conosce quella delle opere divine.

Ora rimane pure agevole rispondere al terzo quesito col quale si domanda *se i generi e le specie esistano separati dagli oggetti sensibili, ovvero si trovino in questi oggetti e formino con essi alcun che di coesistente.* Anche quì bisogna considerare l'Universale nei suoi tre momenti. *Ante rem* i generi e lè specie non sono al certo negli oggetti sensibili, essendo essi mere idee tipiche non peranco effettuate; *in re* si trovano senza dubbio negli oggetti sensibili, essendone le forme essenziali, quello cioè che le rende ciò che sono nel concerto universale della creazione; *post rem* sono ad un tempo negli oggetti sensibili, in quanto costituiscono la conoscibilità objettiva, e nella mente conoscitrice, in quanto sono cognizioni determinate dalla facoltà conoscitiva.

Impertanto i generi e le specie, essendo la Razionalità stessa degli Enti, la loro forma essenziale, e questa non potendo mai essere disgiunta da alcun Ente sussistente, si deve conchiudere che, dati gli oggetti sensibili, gli Universali non sono da essi separati, formano con essi alcun che di coesistente, sebbene, in quanto idee tipiche, prima della loro effettuazione non siano objettive.

Così rimane risoluto il Problema capitale della Scolastica; e quindi si può giudicare del valore speculativo tanto del Realismo quanto del Nominalismo e del Concettualismo, ciascuno dei quali muove da veduta parziale, e riesce a conseguenze erronee ed anche perniciose.

Ma, per via della stessa risoluzione, rimangono pure conciliate fra loro le due opposte scuole di Platone e di Aristotele, secondo il bisogno da Boezio già sentito, dai pensatori più profondi del Risorgimento con tanta vivacità espresso, e fatto ormai imperioso dalla necessità di porre una volta fine all'anarchia del pensiero filosofico, riducendo ad una le due grandi correnti speculative, e dando, per tal maniera, fondamento a quel sistema che corrisponderà davvero all'Ideale della Scienza prima.

F. Bertinaria
Prof. nella R. Università di Genova

ESTETICA

Dell'integrazione artistica.

Già in altro lavoro (*I limiti dell'estetica*) tentai di dimostrare che il bello, inteso in un sénso generalissimo, è prodotto dall'integrazione fantastica della vita umana e della natura, integrazione che l'uomo fa per rifugiarsi, rattristato dai molti dolori, in una vita migliore, e per oltrepassare i limiti nei quali è stretto il nostro pensiero. Simile integrazione origina tre prodotti: l'arte, la religione, la metafisica. Per religione intendo ciò che forma la base di ogni religione positiva completa, cioè la credenza in un Dio personale e provvidente e nell'immortalità dell'anima. Per metafisica intendo una concezione dell'essere che superi ogni limite sperimentale, e che nel tempo stesso possa servire a spiegare ogni fatto della natura, dello spirito e della società; insomma la penetrazione (per dir così) piena e totale dell'Assoluto. E qui si badi che tal concetto stonerà a molti che hanno fede nella metafisica e la credono una vera e propria scienza o in via di diventare; a costoro rispondo che credo benissimo alla possibilità di raggruppare i fatti della materia e della psiche sotto un'unica

legge e un unico principio, che originariamente non è nè materia, nè psiche, ma divenendo dà origine ai due elementi, ai quali si legano gli svariatissimi fenomeni della natura, dello spirito, della società. Ma questa sintesi non può interpretare qualsiasi mistero, nè trovare il mondo nei suoi varî aspetti un fatto logico, nè superare i limiti della conoscenza; non ci dà una scienza del vero assoluto, è una sintesi scientifica, ma non metafisica.

Ora, giusta la nostra opinione, l'integrazione fantastica, considerata come costruttrice della religione, tenta di penetrare il sommo ignoto, valendosi dei sentimenti umani e precipuamente dei sentimenti morali, non che del bisogno che l'uomo sente della giustizia, la quale nelle società mondane è sempre incompleta, non solo, ma ancora della misericordia e della felicità. Il Dio personale corrisponde a questo slancio del sentimento, tutti Lo sentiamo nel nostro cuore. Egli calma le nostre intime battaglie, ci aiuta a tollerare le avversità, ci fa sorridere di speranza, è compagno indivisibile nostro persino nelle prigioni, nell'esiglio, nelle solitudini più sconsolate. Egli castigherà nell'altra vita i nemici della pace e della giustizia, e premierà i buoni. Sì, il nostro cuore è inquieto finchè non riposa in Dio; l'uomo che Lo nega, deve far violenza al suo cuore; *dixit impius in corde suo: non est Deus.*

L'integrazione fantastica, considerata come creatrice della metafisica, cerca il sommo ignoto valendosi dei dati della scienza e della ragione. Rappresenta lo sforzo massimo della ragione, la quale per voler superare se

stessa, finisce per non capirsi più. Nella metafisica la ragione, sebben limitata, non riconosce i suoi termini, tenta andare oltre, vuol scoprire l'ignoto, vuol vedere l'universo nella sua intima struttura, scoprirne l'organismo segreto, sapere donde sia scaturito, che sia, a che tenda il mare dell'essere. Non si contenta di ciò che dice il sentimento, scruta i misteri e i dogmi della religione, è in lotta con essa, sebbene abbia comune con questa il problema da risolvere: il sommo ignoto. La fantasia allora suggerisce alla ragione le ipotesi ardite e geniali, che si vorrebbero credere vere tanto sono belle. La metafisica ha un valore come un calcolo di probabilità, come un tentativo di sintesi suprema, come uno sforzo dialettico mediante il quale si costruiscono verità, che hanno un valore puramente ideale. Scossi i principii, rovinate le ipotesi fondamentali, tutto l'edificio crolla; resiste finchè si ritengono come veri i principii. Ammettete certe definizioni preliminari dell'etica spinoziana, dovete accettarla poi quasi tutta. Ammettete i principii fondamentali del sistema hegeliano e avete accettato implicitamente l'intero sistema. Il punto debole della metafisica sta nel non saper risolvere le contraddizioni che accumula, contraddizioni d'impossibile soluzione, per cui bisognerebbe negare ontologicamente il valore del principio di contraddizione.

L'integrazione fantastica, osservata dal punto di vista dell'arte, ha per base il fenomeno. Che cosa è mai il fenomeno? È ciò che impressiona i sensi, che è vestito di forma sensibile, che parla al sentimento, che ha per annunziarsi una parola, una linea, una nota, un colore,

o altra qualità sensibile. L'artista integra i fenomeni come fenomeni, anche Dio diventa nell'arte un fenomeno. Per questo lato la religione è nel suo culto, nelle sue manifestazioni esterne e nel concetto del Dio personale, sempre più vicina all'arte della metafisica. Il puro ineffabile, l'inesprimibile, ciò che non può avere nessuna figura, nessun suono, nessun colore, che non è rappresentabile in nessun modo, non è per se stesso oggetto d'arte. I metafisici, rispetto al fondamento primo del loro sistema, possono essere più o meno artisti, quanto meno astrattamente concepiscono il loro principio. Nelle somme astrazioni l'arte si smarrisce. Del resto è ben naturale che la metafisica segua una via distinta da quella dell'arte.

***

Il campo dei fenomeni è vastissimo. L'artista ha per sè il mondo della natura, dello spirito, della società. A questo triplice mondo hanno attinto finora e attingeranno sempre scienziati, artisti, filosofi. La natura è sempre bella, sempre varia, piena di arcani, feconda di scoperte, sia che tu studi l'immensità dei mondi vaganti nello spazio, come i piccoli organismi o gli atomi. Una goccia d'acqua, un protisto, un filo d'erba, chiudono un tesoro di cognizioni, innumerevoli misteri, lampi ignoti di bellezza. Una corolla di fiore, una farfalla, un ruscelletto parlano all'animo nostro come le stelle e i deserti sconsolati dello spazio, non visitati altro che raramente dalla luce. Quanto intreccio di forme, quanto sorriso di

colori, quanta potenza e varietà di azioni nella natura, sia che tu la contempli nelle rupi che si protendono sul mare, nelle acque immense, nei cieli stellati o nelle fasi della vita, nelle specie diverse di esseri viventi, nel voluttuoso e caro abbandono dell'amore, nelle molteplici lotte per mezzo delle quali si plasma, si trasforma e vive l'universo.

. Il mondo dello spirito, per chi sa leggervi, non è meno bello, nè meno ricco di quello della natura. Anzi la natura si idealizza, si integra nello spirito. È nel regno dello spirito che troviamo la scienza, l'arte, la civiltà. É qui che scopriamo le ansie, i dubbi, i segreti del sentimento, la forza delle passioni, l'irrompere degli affetti, i martirj umani più strazianti e le soddisfazioni più intense. Qui lottano doveri e piaceri, tendenze diverse che spingono l'uomo a diversi ideali; qui si plasmano la Commedia di Dante, il Mosè di Michelangelo, la Cena di Leonardo ; qui si maturano il sacrificio di Cristo, la fede indomata degli apostoli delle varie religioni o delle varie idee.

La società è prodotta in parte dallo spirito, in parte dalla natura. In essa lo spirito diventa collettivo, la coscienza non è più ristretta nell'ambito dell'individuo, ma si fa specifica. In essa la natura si trasforma, assume un nuovo aspetto seguendo e aiutando le evoluzioni sociali o combattendole. È qui, dove le passioni e i sentimenti si esplicano, ove gli ideali dei singoli si coordinano agli ideali più vasti della famiglia, dello Stato e della umanità, dove l'individuo è centro e periferia, riceve forza dagli altri uomini e la comunica ad essi.

Ma se l'arte è frutto d'una integrazione dei fenomeni, in che modo si procederà per integrarli? E dopo averli integrati, non converrà anche esprimerli o tradurli in atto?

Qui sono delineate due questioni: La prima che riguarda il modo dell'integrazione artistica; la seconda la forma artistica, considerata come attuazione d'un contenuto artistico, la quale lo renda sensibile.

***

Per parlare della prima, dirò che il modo dell'integrazione è una scelta che fa l'artista fra i molti fenomeni che il vero gli offre, scelta che ha il suo primo criterio nelle esigenze intrinseche della bellezza in generale. L'artista deve scegliere quei materiali che meglio si prestino a rapire gli uomini nella contemplazione di una vita ideale, in cui vediamo i dolori e le gioie nostre, la natura e la storia in modo da corrispondere meglio al nostro desiderio che alla realtà, meglio ad un tipo di virtù, di vizio, di bene, di male, di ordine o di disordine, anzichè alla loro attuale e quotidiana manifestazione.

La bellezza ha un valore in se stessa, appunto perchè ci solleva al di sopra del misero ambiente che ci circonda. L'artista che coll'opera d'arte mira ad eccitar passioni, a dimostrare una tesi morale o sociale, a lusingare i capricci della moda, ad accarezzare i pregiudizi d'una casta, d'una nazione, d'un popolo, d'una famiglia,

non è vero artista, in quanto segue simili scopi, che lo distolgono dall'attuare la vera bellezza, che è libero giuoco di rappresentazioni, e non ha altro fine che di sollevarci alle regioni ideali, dove i desiderii diventano realtà, dove i sentimenti si integrano e perdono la misera scoria della loro vita individuale e quotidiana, dove i caratteri umani sono perfettamente naturali e logici anche nelle loro contraddizioni e debolezze, dove la natura assume contorni più puri, linee più attraenti, colori più leggiadri, dove le lotte dello spirito e le lotte sociali si presentano nella loro forma più caratteristica, nelle loro situazioni meglio determinate e nella espressione più efficace. — Certi drammi moderni annoiano, appunto perchè fatti per dimostrare una tesi. Certi quadri, certi lavori poetici, ributtano, perchè si vede che con essi l'artista non ebbe altro scopo che di stuzzicare i sensi. Così certi lavori fatti per la moda, per l'occasione, per lusingare i potenti, di rado hanno un vero pregio artistico. Non voglio dire che non si possa fare un bel dramma e insieme riescire a dimostrare una tesi. Ma ordinariamente la dimostrazione va a scapito della bellezza del dramma, e la bellezza del dramma nuoce alla dimostrazione. Ordinariamente i drammi a tesi sono pieni di prediche, di caratteri falsi, di tirate rettoriche, di situazioni convenzionali o impossibili, e sviluppano fatti, nei quali le circostanze sono tante e tali, che bene spesso riescono in ultima analisi a negare il valore della tesi che si dovea dimostrare e a confermare gli uomini nei vecchi pregiudizii, dai quali il poeta pretendeva strapparli. Così si possono benissimo dipin-

gere quadri, fare statue, terrecotte, versi che sieno belli e riescano a stuzzicare le passioni, a solleticare la moda, ad adulare i potenti, a trionfare in una occasione e per l'occasione; ma ordinariamente l'artista che bada a circostanze estranee alla bellezza perde della sua forza, scema nel vigore delle imagini, sacrifica una parte del concetto, sottopone alle convenienze del momento le forme immortali dell'arte. Si dirà che Pindaro scrisse le sue odi per le occasioni, che moltissimi e stupendi versi furono scritti per l'occasione, e che per questa furono fatti stupendi quadri, bellissime statue e meravigliosi edificii. Verissimo, l'occasione può sempre ispirare fortemente l'artista, purchè essa abbia in sè elementi tali da poterlo ispirare. Ma se l'artista non si solleva dalla occasione alle leggi eterne della bellezza, se sottomette queste alle esigenze di quella, se non può avere libertà di spaziare nei cieli della fantasia, se sopra tutto l'occasione è tale da spegnere non da eccitare la fantasia, o se l'artista per l'indole sua non può trovare alcun motivo d'arte in un dato fatto, allora invano parleremo di bellezza. L'opera d'arte sarà dimezzata, monca, giammai completa.

Si badi che l'artista deve sempre attendere all'attuale e quotidiana manifestazione di ciò che vuole rappresentare. Deve essere osservatore coscienzoso, devoto fino allo scrupolo della verità, notare quello che vede e ascolta; ma siccome la bellezza non è la verità pura e semplice, non è la copia esatta della natura, dello spirito, della società, quindi l'artista deve colla sua imaginazione trasformare il fatto quotidiano in modo che

esso perda i caratteri della individualità e della casualità e diventi una pagina della grande storia dell'essere, vista non secondo la sciènza, ma secondo gl'impulsi della fantasia e del sentimento, che precorrono e sorpassano la scienza, che creano le leggi ideali del mondo a fianco delle leggi reali, che trovano il legame e il contrasto ideale dei fatti, a fianco del legame e del contrasto reale.

L'arte è per l'uomo un dolce e caro riposo; egli brama vedervi rispecchiata la natura, vera nelle sue note particolari, ma nel suo aspetto generale corrispondente al desiderio di lui di trovare in essa la calma dalle noie e dai dolori della vita. Egli vuol conoscere nell'arte gli uomini, nel loro aspetto, nei loro movimenti, nel pensiero e nell'azione, nelle lotte per l'ideale, nelle astuzie per superare un pericolo, negli affanni immeritati, nelle colpe, negli errori. Quando però nell'arte l'uomo cerca se stesso e i suoi fratelli, chiedendo la verità in tutto ciò che riguarda la figura umana o la logica dello svolgimento d'un carattere o la materia prima del carattere stesso, o gli elementi d'un fatto umano, non vuole tuttavia tutta la verità. Preferisce nell'arte di studiare il mondo umano in ciò ch'esso ha di più saliente, di più nuovo o di più meraviglioso, badando al mondo umano ideale, nel quale i sentimenti, gli affetti, le passioni, le follie, le virtù, i vizii, tutti gli elementi più attrattivi della vita nostra, personificati ed animati si contrastano a vicenda il terreno per giungere ad una logica soluzione.

***

E qui mi sia lecito fare una digressione. Che valore mai possono avere rispetto all'estetica le dottrine dei veristi? Essi vogliono la verità, tutta la verità, nuda, cruda, semplice. La verità è tutta bella, nel suo complesso e ne' suoi più intimi particolari. La verità attrae e piace per sè; qualunque processo facciate per integrarla, per adornarla, è un lenocinio che non giova all'arte, perchè scema la verità.

Che tali dottrine prese alla lettera conducano a paradossi artistici, a grettezze madornali, bene spesso anche a stupidaggini senza sugo, si può vedere in moltissime opere fatte anche da ingegni brillanti sulla falsariga delle dottrine veristiche. Quante piccolezze seccanti, inutili, puerili, in certi romanzi francesi e sopratutto italiani di certi scrittori contemporanei! Quante pitture e statue che per troppo amore alla verità, sono perfettamente false, oppure orribili, non destando in noi altro sentimento che il ribrezzo, o la più volgare libidine, o la compassione dell'artista, o una crassa nausea, che ci toglie perfino il bene della digestione! Sfilano allegramente in queste opere dei veristi donnettine miseramente scollacciate, bambini corrotti, rachitici, nevrosici, giovinotti volgarucci, vecchi più barbogi del solito, uomini e donne, insomma, senza figura determinata, senza espressione, senza carattere, senza vita.

Come si può fare a ritrarre la verità, tutta la verità e nient'altro che la verità? Mi sembra di vedere uno

di questi bravi veristi che vuol fare, poniamo, un romanzo. Gli occorrono sopratutto i *documenti umani*. Non ha tanto da cercare, basta che scenda nella strada, oppure anche che resti in casa. Supponiamo che debba proprio scendere nella contrada. Il primo uomo che incontra gli offre subito un'ispirazione. Il romanziere comincerà intanto ad osservare la contrada per poterla descrivere, e per descriverla bene, nelle sue intime particolarità, deve contare le case, le finestre, i vicoli; poi guardare quali colori hanno le case, quali ornamenti e quale forma le porte e le finestre. Poi studiare se manca nessun sasso, se le trottatoje sono in buono o in cattivo stato; quanto è lunga e quanto larga la strada, donde parte e dove conduce, quanti cavalli e carrozze al giorno in media vi passano, quanti uomini, quante donne, quanti vecchi e fanciulli, e come sono vestiti e come camminano, e via di questo andare. Poi l'uomo, che il mio romanziere devotissimo della verità insegue, come il cane la preda, si ferma per parlare ad una serva. Il mio romanziere deve ascoltare (poniamo che possa) tutto il dialogo, riprodurlo esattamente, non trascurando i moti minimi del volto e delle altre membra di lui e di lei. E poniamo che il dialogo sia affatto indifferente. Il verista deve porlo come indifferente. L'uomo poi trova un mercante di carbone e si ferma a discutere; la donna trova la sua padrona e va a casa con lei. Qui sorge la nuova necessità di descrivere la padrona e il mercante di carbone e anche forse di narrare la loro vita, perchè... non si sa mai. Sicchè il mio bravo verista, posto che si metta a scrivere tutto ciò, riempirà trecento pagine, in capo

alle quali, dopo erculea fatica, si troverà di fronte, a un mercante di carbone, a una serva che va a casa colla padrona, ad un uomo che va dove gli pare, e a cento altre persone che fanno quel che vogliono, o quel che devono, o quel che possono, e ciò non riguarda nessuno.

Dio mio, chi è che offerendoci un dialogo vero, reale, tra due donnette che discutono sul caro dei viveri o sulle glorie di santa Genoveffa, possa in buona fede credere di darci un'opera d'arte? Chi è che descrivendoci, fin nelle intime minuzie, una giornata qualunque d'un uomo qualunque possa sul serio arrivare a darci ad intendere che tale descrizione è un capolavoro d'arte, o per lo meno le si avvicina? Non ho mai creduto assolutamente vera la sentenza del Voltaire che in letteratura tutti i generi son buoni, tranne il noioso, ma certo è che per molta parte è vera, e che è applicabile a moltissimi lavori fatti colle regole del verismo.

Nel Flaubert, nello Zola, in altri campioni del verismo ammiriamo appunto di più quelle pagine, nelle quali essi, dimentichi del loro metodo, o interpretandolo molto largamente, ci presentano scene vive, incalzanti, o caratteri potenti in contrasto fra loro, o descrizioni di cose naturali, piene d'anima, di vita, di fuoco, o leggiadre fantasticherie. Il *Fallo dell'abate Mouret*, la *Pagina d'amore*, certi luoghi dell'*Assommoir*, del *Ventre di Parigi*, della *Signora Bovary*, del *Salammbô*, per questo rimarranno immortali, e non certe descrizioni che sono inventarii noiosi, non certe dipinture di cose e di persone volgarucce, non certi caratterini insulsi, non certe scene bolse e in-

significanti, nelle quali il metodo verista è seguito scrupolosamente, e appunto per questo manca l'arte.

Però non devesi credere che il metodo e le opere dei veristi non abbiano recato all'arte alcun bene. Essi hanno richiamato l'artista allo studio diretto della natura, togliendolo dalle imitazioni accademiche, gli hanno fatto capire che per rappresentare l'uomo artisticamente bisogna conoscerlo, e per conoscerlo bisogna studiarlo non sui libri, ma nella realtà, che la società moderna non meritava poi tutto il disprezzo dei clasici e dei romantici, e che occorreva un pochino badare anche a lei. Il Balzac fra gli scrittori veristi, giovò moltissimo a questo, del resto il Balzac non è un verista nel senso zoliano e di taluni fra i seguaci del grande romanziere vivente. Egli è poeta vero, senza pregiudizzi di scuola o di metodo, grandissimo nella osservazione della realtà e non meno grande nell'aver saputo in essa scegliere con fine criterio ciò che può essere artistico, e degnamente manifestarlo.

La disgressione è finita.

***

Il secondo criterio per procedere nell'integrazione artistica si ricava dalle esigenze intrinseche delle singole arti.

La pittura può esprimere più e meno di quello che esprime la scultura e l'architettura, e tutte tre hanno un materiale artistico distinto da quello della poesia e della musica. Le arti che si svolgono nello spazio (pittura, scultura, architettura) hanno un orizzonte diverso

dalle arti che si svolgono nel tempo (poesia, musica). Quelle possono rappresentare meglio i fenomeni esteriori nel loro ordine stabile, o in un istante saliente del loro divenire, cioè in quell'istante caratteristico che basta per indicare i gradi anteriori e posteriori del movimento. Queste invece meglio rappresentano le azioni nel loro succedersi e i moti interni dell'animo, la poesia determinando colla parola e coi versi queste azioni e questi moti interni, la musica esprimendoli colle note, ossia in modo affatto indefinito (1).

Certo fissare rigorosamente i limiti di ciascun gruppo d'arti belle non si può, e il Lessing stesso nel suo mirabile Laocoonte, ove tratta dei limiti della pittura e della poesia, se fu felice nell'intravvedere generalmente i limiti e nella critica speciale delle opere appartenenti alla pittura, alla scultura o alla poesia, forse oltrepassò il segno non credendo affatto ad una poesia descrittiva, o ad una specie di pittura o di scultura, in cui piuttosto che alla bellezza, o per dir meglio alla euritmia delle forme umane, si fosse badato alla espressione del viso o ad altra cosa diversa dall'uomo.

I veristi e con loro anche molti romantici sembra abbiano voluto oltrepassare ogni canone di estetica derivato dalla natura speciale delle singole arti, e tentato di significare coi quadri o colle statue quello che solo può la poesia, costringendo d'altra parte questa a ritrarre ciò

(1) Abbiamo per il momento accettata la distinzione delle arti, secondo il punto di vista dello spazio e del tempo. Non ignoriamo che simile distinzione è tutt'altro che precisa, ma per la nostra questione ciò poco importa.

che solo possono i pittori o gli scultori. Tali sforzi, se ci hanno finora dato molti quadri e parecchie statue goffe, e molti versi e moltissimi romanzi troppo descrittivi e quindi noiosi e poveri d'azione, pure non furono senza efficacia per indurre l'artista a non obbedire troppo strettamente a certe regole. Se fra le statue del secolo nostro ve n'ha di quelle in cui senza badare alle tradizioni della bellezza classica, senza seguire le linee degli antichi, si è raggiunto un nuovo tipo di bello ricavandolo dall'espressione del viso o da atteggiamenti nuovi della persona, o dai mutati panneggiamenti, perchè negare a nome di vaghe norme, che hanno un valore soltanto generico, il valore di simili statue? Se fra i quadri dipinti dai novatori ne troviamo di quelli che, pur badando al paesaggio piuttosto che all'uomo, o curando meglio l'espressione e le mosse delle figure umane, che l'euritmia di esse figure e la correttezza degli aggruppamenti, generano tuttavia in noi un vivo sentimento estetico, perchè volerli rifiutare per la sola ragione che non corrispondono alle tradizioni della pittura classica?

Così il Gautier, lo Zola, il Flaubert, il Manzoni, il Carducci, ci diedero meravigliose descrizioni di uomini, di cose, di città, di campagne. Certe descrizioni del Manzoni sono assai belle, evidenti ed efficaci. Lo Zola è felicissimo nel presentarci il suo Parigi o il giardino del Paradou o cose piccine, alle quali nel passato lo scrittore non dava importanza. Chi lesse l'*Idillio maremmano* o i versi all'*Autore del Mago* o il *Canto dell'amore*, sa come il nostro grande poeta con accento affatto nuovo per noi, ci ritragga, e direi quasi dipinga, i paesaggi toscani o ro-

magnoli o umbri. Ben inteso che non bisogna pretender troppo dalla parola o dal pennello; l'artista che ben conosce l'arte sua, non si lagnerà che altra arte possa fare ciò che alla sua non riesce, e starà nei giusti limiti.

***

Il terzo criterio è nel soggetto che l'artista deve trattare. In qualche modo simile criterio è pressupposto dagli altri due. Si sa che l'artista non può lavorare sul vago, ma può per altro oscillare tra più soggetti, esercitare la sua fantasia integrando questo o quell'ordine di fenomeni. Quando egli ha fissato il suo soggetto, allora vede anche più da vicino, quali materiali possano aiutarlo per mettere il soggetto nella luce migliore e per esprimerlo più efficacemente. Troverà egli allora i contrasti, i contorni, le figure secondarie, i piani che possono servire a dar corpo al suo argomento. Poniamo un pittore e un poeta. Il primo vuol dipingere un paesaggio con contadini che ritornano sul far della sera dai campi. Il quadro si potrebbe intitolare: ritorno dai campi. Chi osserva deve capire il resto. Il pittore sceglierà la scena che meglio gli conviene, un monte, una valle, un mucchio d'alberi, una riva di lago o di mare. E si porrà a copiare dal vero simile scena o almeno gli elementi principali di essa; siccome poi l'ora è di somma importanza e il sole dipinge variamente gli oggetti e suscita ombre diverse, secondo le parti della giornata, quindi il pittore copiando dalla natura la scena dovrà anche studiarla e

ritrarla cogli effetti di luce del tramonto. Similmente baderà alla stagione, e non mettere, per esempio, gli alberi pieni di foglie verdi e i contadini imbacuccati. Poi resta la questione di questi contadini. Egli sceglierà dal vero i contadini che meglio si confanno al caso suo, ossia all'indole del suo paesaggio, e li distribuirà in modo tale, ch'essi formino un tutto colla scena inanimata, e questa palpiti, per dir così, con essi. Similmente intreccerà figure di donne e di uomini, di fanciulli e di vecchi, ponendo in lontananza macchiette indeterminate e da vicino figure ben distinte. E atteggerà i visi e le movenze in guisa che nell'uomo vigoroso possa vedersi espressa la stanchezza dei forti e la gioia del vicino riposo, nei fanciulli la balda allegria o la graziosa mestizia che è loro propria, nei vecchi la fiacchezza delle membra e la calma serenità, nelle donne i lampi d'amorosa speranza che le sostengono nei lavori, nei sacrifici, nelle ambasce e nelle gioje.

Il poeta invece vuol cantare la sera in campagna. Egli può pigliare le mosse donde meglio crede, ma pur sempre tenendo fissa la mente alla sera in campagna. Può trattenersi poco o nulla sopra la descrizione della campagna e della sera, ma deve pur sempre, non foss'altro con poche parole, denotare un'azione, che accompagni la sera, e soppratutto la sera in campagna. Poi si diffonderà nell'analisi dei sentimenti che l'ora del giorno e il sito ci ridestano, e ne seguirà lo svolgimento, valendosi anche di ricordi e di episodi, pur di non soffocare con essi il suo tema.

Prego i miei lettori di non credere, che esponendo il

modo nel quale un pittore o un poeta possono integrare artisticamente un dato soggetto, abbia voluto indicare la via precisa di simili integrazioni. Non è certo nell'animo mio di guidare con precetti o con norme l'artista. Il vero artista sa far bene, e intuisce le regole della sua arte con somma naturalezza. L'estetico e il critico non possono che renderlo cosciente del suo lavoro, indicargli una nuova via, o sviarlo da un'altra; ma quando estetici e critici vogliono imporre all'artista un dato soggetto e il modo di trattarlo, egli ha il pieno diritto di ritenerli seccatori senza sugo.

***

Il quarto criterio dell'integrazione artistica è nell'attuazione d'un dato contenuto artistico. Qui affrontiamo la seconda delle questioni da noi poste, ossia quella che riguarda la forma. Questo vocabolo forma è uno di quelli il cui significato si allarga e si restringe, facendolo servire ad opposte cause, secondo i varii punti di vista. Per taluni il contenuto è tutto in arte, e la forma è quasi nulla. Per altri invece la forma è tutto, e il contenuto è indifferente. I primi intendono per contenuto l'elemento ideale che si contiene nelle arti, elemento più o meno grande, secondo la dignità morale o sociale o per lo meno psicologica del soggetto preso a trattare. Per costoro la forma è la espressione sensibile dell'elemento ideale, la quale riceve luce e valore dal nocciolo intimo ch'essa serve a manifestare, non già da se stessa.

Costoro verrebbero praticamente a dover ammettere che un nudo dipinto da Michelangelo o da Tiziano non ha esteticamente pregio alcuno, mentre avrebbe importanza assai più grande qualunque statua o pittura della fede o della carità, perchè in esse l'elemento ideale sembra maggiore. Il contenuto morale, ideale, mistico, abbonda certo in tutti gli scritti di Alfonzo De Liguori, ma chi li preferirebbe esteticamente ad una novella, sia anche indecentuccia, del Boccaccio?

D'altro lato coloro che della forma si danno unico pensiero, pare non pensino ch'essa è pur sempre forma di qualche cosa e che non si può in nessun modo staccarla dal contenuto. La parola deve avere un senso, altrimenti è un vano suono, e chi potrebbe mai credere di fare una bella poesia, non regalandoci che dei vani suoni uniti fra loro? Allora i versi coi quali gli Scolastici esprimevano i modi del sillogismo (*barbara*, *celarent*, ecc.), dovrebbero avere un valore poetico, perchè suonano bene. I colori, le note musicali, devono nel loro aggruppamento artistico esprimere qualche cosa, altrimenti nessuna composizione di colori o di note genererà un sentimento artistico. I colori devono obbedire al disegno, e questo deve ritrarre un dato tema. Le note del pari devono manifestare col linguaggio della melodia e dell'armonia la voce intrinseca della natura e dell'animo umano, metterci in una segreta e quasi inconsapevole comunicazione colle cose e cogli altri uomini, ridestare in noi ciò che v'ha di più nobile, di più forte, trasportandoci in un mondo indeterminato che il pensiero sogna e non sa trovare, al quale il cuore rapito da subita estasi, si slancia illudendosi d'averlo raggiunto.

Del resto presentare e discutere in poche parole tali opposte dottrine, che furono discusse lungamente e con molti esempii da estetici e da critici di grande fama, che contano opere d'arte fatte piuttosto seguendo l'una che l'altra strada, può per lo meno a taluni sembrare molto arrischiato.

Il senso dato da noi alla parola forma, come attuazione di un dato contenuto artistico, attuazione necessaria per renderlo sensibile, ci salva da moltissime questioni intorno alla forma e al contenuto. Per noi in questo c'è già buona parte di forma, intesa nel senso generico di espressione sensibile. Per noi l'arte integrando il fenomeno, integra già qualche cosa di sensibile. Riducendo essa anche le più alte astrazioni a fenomeni, le rende anch'esse sensibili. E certo simili astrazioni non potranno mai diventare soggetto d'arte, se non possono assoggettarsi a passare dallo stato di pura astrazione a quello di rappresentazione fenomenica. Un ragionamento di matematica non può essere per se stesso un soggetto d'arte, appunto perchè in esso ciò che è più importante è il nesso logico che si sciuperebbe nascondendolo sotto le frasi animate, sotto le imagini scintillanti, sotto i contrasti fantastici, indispensabili in un'opera d'arte. Se poi credessimo di significare un ragionamento di matematica dipingendo un maestro che fa segnare circoli, triangoli, numeri ad un discepolo, forse potremmo avere un'opera artistica, ma dubito assai che si avrebbe il ragionamento richiesto.

Ciò che importa nella costruzione del contenuto artistico è il lavoro integrativo. Posso partire da qualunque

fenomeno io voglia, purchè sappia bene integrarlo. È ben naturale che il vero artista preferirà sempre quel fenomeno o quell'ordine di fenomeni, che per se stessi si prestino, meglio che altri, a produrre il divino rapimento in una vita ideale, proprio dell'arte.

Ora che ci vuole per attuare un contenuto artistico, quando è formato nella mente?

Sarebbe assai ozioso dar regole: il pittore scelta la materia del suo quadro, per farlo deve saper ben dipingere. Il poeta per ridurre in versi i concetti poetici ha da aver molta pratica di parole, di versi, di rime. Similmente dicasi delle altre arti. Non si può stabilire l'unico metodo per dipingere o per poetare, come l'unico metodo per far conti. La rettorica serve più che altro ai mediocri, come i mediocri soli possono dipingere badando ai precetti, sieno pure di Leonardo Da Vinci. Si può seguire un precetto anche senza saperlo, purchè esso sia scaturito dalla essenza dell'arte, ma il precetto per sè non creerà mai un artista.

E per ora basta.

VITTORIO BENINI.

QUESTIONE ROSMINIANA (1)

SEMPRE PER LA VERITÀ

L'anno scorso nel mese di marzo una grave notizia, che prima si diffuse per tramiti non ufficiali, commoveva e costernava i cattolici: dico i cattolici nel senso vero e antico della parola, perchè la notizia stessa provocava nello stesso tempo *un profano delirio di allegrezza* nei cattolici nel senso nuovo e falso della parola, cioè in un partito ignorante, antinazionale, nemico del bene, tutto cure e interessi mondani, tutto rabbia e livore sotto il manto della religione dell'amore e del sacrifizio. Era la notizia che la Congregazione del Sant'Ufficio aveva condannato quaranta proposizioni estratte (dicevano) dalle opere di Antonio Rosmini. In mezzo alle molte proteste e smentite che suscitò quell'atto gravissimo uscì pure un assennato articolo del benemerito direttore di questa *Rivista*, prof. Luigi Ferri, in cui si dava notizia del fatto, nonchè dei vari giudizi che ne erano stati pronunziati e si metteva in vista la contraddizione in che la Congregazione del Sant'Ufficio e il Papa del 1887 s'erano messi colla Congregazione dell'Indice e col Papa del 1854, perchè

(1) Pregati dal prof. Billia, che ringraziamo del suo benevolo intendimento, pubblichiamo questo articolo dichiarando di rimanere estranei a tutta la parte che concerne in modo speciale la Teologia.

(La Direzione).

dove da questi le opere del Rosmini dopo un esame di quattro anni venivano prosciolte con un decreto che vietava novelle accuse, nel dicembre 1887 da quelle opere stesse e da altre di lui, che secondo lo stesso decreto sviluppano i principii delle prime, si estraevano e si denunciavano come condannate ben quaranta proposizioni. L'egregio scrittore si diffondeva poi a notare i meriti religiosi e scientifici del grande Roveretano, come già avea fatto nella sua bella opera sulla *Filosofia italiana nel sec. XIX* (1). Ho detto assennato l'articolo e mantengo questo qualunque siasi giudizio; non già per far mie tutte le cose che dice il prof. Ferri. Egli infatti, che non pretese di farla da teologo, ma semplicemente di esporre il pensiero suo e quello della maggior parte di coloro che si occuparono del fatto e che lo giudicarono semplicemente enorme, egli, dico, usò qua e colà, senza malo animo, alcune espressioni che non sono conformi alla dottrina della Chiesa, p. e., intorno all'infallibilità papale. Io stesso dubitai leggendo che i soliti maligni non prendessero partito delle cose dette dal Prof. Ferri per scagliarsi contro i Rosminiani come è costume di quei fanatici, usi sempre a giocar di scherma colle questioni, purchè si presti il destro di dir male. Non credetti tuttavia che fosse il caso di fiatare, perchè nel complesso lo scritto del prof. Ferri avea fatto piacere agli amici della causa rosminiana che nel Ferri, non rosminiano, riconoscono un amico e un galantuomo. Di più essendo la sua *Rivista* l'organo della filosofia spiritualistica e non della ortodossa, non sapevo se era il caso di trarla o per amore o per forza nel campo di definizioni canoniche.

Ma così non è sembrato invece al signor B. Morone, che scrisse al prof. Ferri una lunga lettera dappoi con qualche giunta pubblicata nella *Rassegna Nazionale* col titolo *Pro veritate*.

(1) *Essai sur l'histoire de la philosophie en Italie au XIX siécle*

A mettermi in mezzo io non nascondo che la mia posizione ha molta somiglianza con quella di un famoso personaggio della commedia di Paolo Ferrari, chè, mentre scrivo per ribattere lo scritto del signor Morone sento il dovere di dirgli che in moltissime cose ha pienamente ragione, e mentre scrivo per difendere il prof. Ferri, per quanto poco bisogno ne abbia o ne senta, devo pure dirgli, sicuro di non offenderlo, che dal punto di vista cattolico il Morone ha in certi punti ragioni da vendere; e v'ha poi un punto in cui se anche al prof. Ferri si unisce ancora un suo discepolo, io non posso a meno assolutamente di stare col Morone, qualunque sia la diversa dottrina dei due professori da una parte e del tepido rosminiano di Firenze dall'altra (1). Eppure con tutto questo non mi manca materia di scrivere, anzi ne sento imperioso dovere, perchè il signor Morone con tutta la sua buona fede e intenzione, con tutto il suo sacco di ragioni da vendere, che io pel primo riconosco in lui, pure scrivendo *pro veritate*, ha finito di nascondere la verità a' suoi lettori, e sostenere il contrario.

La sostanza dell'articolo del signor Morone è questa: Checchè si pensi delle proposizioni, il Rosmini fu sempre, nell'intenzione almeno, ortodosso e ossequentissimo alla Chiesa, e chi lo negasse bisogna dire che non sa quello che dice.

(1) Non sviluppo questo punto. È quello della non completa coerenza tra le prime e le ultime opere del Rosmini: qui sto col Morone pienamente; ma non intendo di dar al mio detto altro valore che di un'asserzione; il prof. Benzoni ha scritto su questo punto un volume che io non ho letto ed egli potrebbe lagnarsi che io lo giudicassi senza leggerlo. A me la tesi mi pare insostenibile perchè pugna col fatto stesso delle opere e collo spirito che le anima e questo mi toglie anzi la voglia di leggere. Osservo solo che il prof. Benzoni se rileggerà le prime pagine delle *Confessioni* del Mamiani non troverà a ridire a chi afferma che il Mamiani si ricredette dopo le *battiture* avute dal Rosmini, e gliene rimase riconoscente. (Vol. I, pag. 9, 10).

Ora la difesa che ne ha fatto il prof. Ferri non è ortodossa e quindi « non si può accettare ». In fondo tutto sta bene; ma io noto:

1° che la condanna delle quaranta proposizioni falsificate in un decreto stampato alla macchia, pieno di insinuazioni maligne, che senza una parola di riguardo o di carità offende la mente più bella e l'anima più santa del secolo, è tale una enormità che ha provocato lo sdegno di tutti coloro che hanno i due torti di andar a vedere prima di parlare, e di non aver soffocato ogni sentimento di giustizia: tutti, dico, siano ortodossi o no;

2° Che quando un amico imparziale e in buona fede, dotto e autorevole si mette dalla parte dei nostri difensori, se dirà qualche cosa non giusta, si potrà benissimo dissentire da lui, ma non dirgli sulla faccia: la vostra difesa non si può accettare. È poi curioso che nessun Rosminiano si diede la pena di rimbeccare il prof. Ferri, quantunque neppure uno abbia intieramente approvato il suo scritto. Nol fecero nè lo Stoppani, nè il Bulgarini, nè il Moglia, nè il Tagliaferri, nè il Casara, nè il Polonini che credo siano ortodossi almeno quanto il sig. Morone. Si capiva da sè; il Ferri scrive a nome suo, il Ferri espone e non tratta una causa.

Ma basti di questo. Dico che in fondo, se non fosse il modo, il sig. Morone ha ragione che l'essenziale è di sostenere appunto l'ortodossia del Rosmini; e io aggiungo: più si metterà in vista (e per questo bastano le opere e la vita) l'ortodossia perfetta del Rosmini, più sarà chiara l'ignoranza e la mala fede de' suoi nemici.

Ma veniamo un po' a vedere dove stanno i punti della difesa del Ferri da noi non accettabili. Pare al signor Morone che il Ferri faccia quasi comparire il Rosmini come un razionalista. Può darsi benissimo, che anche per l'indole dei

suoi studi e della sua *Rivista* il prof. Ferri non abbia messo abbastanza in vista la sommessione intierissima del pensatore roveretano (1) alla Chiesa, ma che ne faccia quasi un razionalista è un prendere in parola contro l'intenzione dello scrittore. È vero che il Ferri adopera la parola razionalismo, ma nel senso di metodo e non in quello di sistema; ora in quel senso chi più razionalista di S. Tommaso?

Del resto è vero, lungi dall'essere razionalista, il Rosmini ha scritto contro il razionalismo, ma la verità va detta tutta, e le citazioni vanno fatte a proposito; perchè il sig. Morone non parla della stupenda *Antropologia Soprannaturale* e ricorda invece l'opera *Del razionalismo*? Ma in questa, caro mio, non si confuta tanto la scuola di Tubinga, quanto il pelagianismo dei Gesuiti; sì, dei Gesuiti: e qui stupiscano per lo meno, e ridano coloro che non degnano di studio queste cose, a sentire l'inaudita novella. I Gesuiti, quelli che pel volgo ignorante rosso e nero passano per i sostenitori della religione e del soprannaturale, ne sono invece formidabili nemici; e questo non solo perchè colle loro opere hanno gettato il discredito sull'istituzione che guastano coi loro intrighi e la loro ambizione, ma ancora perchè le dottrine che professano sono semplicemente distruttive del Cristianesimo. Non basta loro essere in filosofia sensisti come Condillac, in religione sono essi i razionalisti, poichè coll'alterare che fanno la dottrina del peccato originale in modo da negarla implicitamente nella sua sostanza, riducono la redenzione a un controsenso e quindi rendono perfettamente inutile Gesù Cristo: *cosa del resto na-*

(1) Ben lo fece nell'opera sopra citata. Veggasi specialmente quel passo proprio commovente e scritto col cuore dove si discorre della stupenda opera *Delle cinque piaghe* condannata per compiacere quell'Austria e quel Borbone che il Papa tenevano prigioniero sul serio e degna di un Atanasio e di un Agostino.

turale perchè è Egli il loro eterno avversario e soleva chiamarli progenie di vipere e sepolcri imbiancati. Se non fossero così potenti e se il Clero si occupasse un tantino di più delle cose di religione, sarebbero condannati come eretici, poichè essi, come dimostra il Rosmini, essi, i perpetui calunniatori delle dottrine altrui, rinnovano semplicemente la dottrina di Pelagio. E allora con qual diritto essi sogliono scagliarsi con tanta virulenza contro lo Strauss ed il Renan? Dunque si può essere razionalisti col nicchio e la talare, e non col cilindro e lo stifelio? Dunque i razionalisti devono comandare in Vaticano, insegnare alla Chiesa, ma non scrivere su pei giornali o sedere all'Istituto di Francia? Io compiango chi non crede, e non lo detesto, non lo carico di contumelie, come fanno i Gesuiti che quando hanno dai loro cagnotti fatto dare dell'empio e del bestemmiatore ad un uomo credono di avere bella e spacciata una dottrina; ma se s'ha da credere, bisogna che la dottrina cui si creda (sia pure misteriosa quanto si voglia) non pugni seco stessa; ma sia coerente, tale la trovo nel Rosmini, che accogliendo in sè tutta la dottrina antica dei Padri, ce la spiega nella sua interezza; non nei Gesuiti che mentre da una parte magnificano e impongono il soprannaturale, di più lo soffocano direi colla superfetazione di mille riti e pratiche e divozioncine, dall'altra poi lo riducono a *nulla* con principii nuovi, colle massime, che S. Agostino ha cotanto combattuto nelle sue opere contro Giuliano. Dunque il signor Morone se cita le opere del Rosmini, abbia la bontà di citarle per quello che sono.

Procediamo innanzi. V'è un altro punto, in cui in fondo il sig. Morone ha buon gioco contro il prof. Ferri. Questi nel suo scritto si era lasciato sfuggire queste parole, che chi sa quanti avranno pronunziato in quei giorni. Riferendosi al decreto della Congregazione dell'Indice che assolveva le opere del Rosmini, e poteva ricordare anche la lettera *In sublimi* di Gregorio XVI

che esaltava la pietà e la *dottrina* del Rosmini (1), dice: « Poco atto a conferire rispetto a tale istituzione è il fatto della successiva approvazione e condanna a cui soggiacque la dottrina del Rosmini, dimessa e dichiarata ortodossa, dopo rigoroso esame da Pio IX, biasimata e dichiarata eretica da Leone XIII. Una medesima autorità infallibile può dunque sentenziare erroneo oggi quello che ieri ha riconosciuto scevro dall'errore? a chi credere di questi due infallibili, a quello che assolve o a quello che condanna? »

Ah! prof. Ferri, tanto buono e dotto e che sta di casa così poco discosto dal Vaticano, perchè scrivere così? Queste parole hanno tutta l'apparenza di un ragionamento irrepugnabile, e invece contengono due sviste, per le quali io La condanno non solo a sentirsi questo mio *correptorium* con docile animo, ma ancora a stamparlo a sue spese e pubblicarlo nella *Rivista* sua e darmene dodici estratti. Ascolti adunque: In fondo, in fondo non si tratta qui della contraddizione di due infallibili, almeno in senso diviso. Quando venne proclamato il dogma dell'infallibilità papale di cui ridono i giornalisti con troppa leggerezza e abusano i Gesuiti con troppa malafede, fu dichiarato essere il Papa infallibile solo quando parla *ex cathedra* come maestro universale della Chiesa e definisce in generale un dogma di fede o un punto di morale. Checchè se ne pensi, non è poi altra cosa che l'infallibilità della Chiesa, e sappiamo che all'infallibilità del Papa, infallibilità che non riguarda punto la persona, credeva il Manzoni prima che fosse definita. In questo punto non si dà esempio di Papi che si siano contraddetti. Ma così non avviene, secondo il dogma definito, di un decreto d'una Congregazione, della proibizione

(1) Lettera *In sublimi* del 1839 con cui si approva l'Istituto della Carità.

d'un libro e altre disposizioni in cui secondo la fede cattolica il Papa è doppiamente fallibile potendo essere ingannato sulla materia del fatto, come p. e. quando sulla deposizione di un marito che vuol disfarsi della moglie per sposarne un'altra dichiara nullo il matrimonio a cagione di qualche impedimento denunciato dal marito, nel qual caso precede al decreto un *Si vera sunt exposita*, che vuol dire *Se tu non mi truffi*, e nel caso nostro si potrebbe tradurre: *Se le proposizioni non sono falsificate.* Anche nelle nostre Corti d'Assisie si distingue il giudizio del fatto, e il giudizio secondo la legge. Può ancora ingannarsi per ignoranza. Perciò Innocenzo VIII condannò Pico della Mirandola e Alessandro VI l'assolse; sotto Urbano VIII sappiamo cosa avvenne a Galileo, e Benedetto XIV fece togliere dall'Indice le opere di lui, e canonizzò S. Caterina de' Ricci che diceva l'Uffizio del Savonarola che pure ebbe, se non erro, qualche piccolo disturbo a cagione di quel sant'uomo di Alessandro VI. Così furono messe all'Indice e poi toltene per la difesa che ne fece il Gerdil le opere del Malebranche: e nello stesso tempo che si condannavano le XL proposizioni attribuite al Rosmini, veniva tolto dall'Indice un libretto d'un oscuro gesuita del sec. XVII. Dunque in questo caso della condanna delle XL proposizioni non si tratta di contraddizioni tra due infallibili, e per quanto il fatto sia deplorevole, non è argomento contro l'infallibilità papale, perchè questa non è in causa.

Di più il prof. Ferri parla di successiva approvazione e condanna. No, hanno detto i Rosminiani, no, scrive il Morone, qui non si tratta di approvazione, ma solo del *non proibirsi*; il decreto del 1854 diceva *Dimittantur opera*, che vuol dire, come interrogata spiegò la Congregazione dell'Indice nel 1881, e come spontaneamente interpretavano i Rosminiani: le opere non sono proibite, ma dimesse cioè licenziate alla lettura dei fedeli.

Parrebbe dunque che il prof. Ferri abbia torto e il sig. Morone abbia ragione: eppure, come dice il ricordato personaggio del Ferrari, viceversa poi il prof. Ferri ha ragione e ha torto lo scrittore della *Rassegna Nazionale*. Quando si tratta una causa di così alta importanza e ci si assume un tono di serena imparzialità che ha tratto in inganno l'ottimo marchese Da Passano, non basta far qualche osservazione giusta, ma bisogna non nascondere nessun fatto importante o ignorarne di quelli che possono indurre a modificare i giudizi, di quelli che danno un giusto concetto delle ragioni delle parti.

Ora si vedrà che con tutta la svista di forma in fondo ha ragione il prof. Ferri ove si considerino rispetto al Decreto del 1854 conosciuto sotto il nome di *Dimittantur* questi due fatti che il sig. Morone non dovea ignorare o tacere:

1° Col decreto del 1854 non solamente si diceva *Dimittantur opera*, ma *Antonii Rosmini Serbati opera omnia, de quibus novissime quaesitum est, esse dimittenda; nihilque prorsus susceptae istiusmodi disquisitionis causa auctoris nomini nec institutae ab eo religiosae societatis de vitae laudibus et* **singularibus in Ecclesiam promeritis** *esse direptum. Ne autem vel novae in posterum accusationes ac dissidia quo vis demum intentu suboriri ac disseminari possent, indictum est jam tertio de mandatu SS.^mi^ utrique parti silentium.* Dunque questo decreto oltre a licenziare la lettura delle opere contiene:

un altissimo elogio del Rosmini (*singularibus in Ecclesiam promeritis*);

un divieto di nuove accuse.

Dunque non solo il decreto del 1887 è in opposizione a questo; ma è una violazione di esso; è vero, quello del 1854 non diceva che tutte le dottrine e le parole fossero approvate, ma solo non proibite le opere; ma intanto con quell'attestato

e quel divieto di nuove accuse era una esaltazione dell'Autore che ora si vuol deprimere, e quindi, ripeto, il prof. Ferri ha ragione cento volte a notare questa brutta dissonanza. E se vogliamo fare un po' di stillato di pedanteria, diremo che non vi sarà contraddizione nel senso rigoroso che adoprano i logici, ma v'è certamente contrarietà.

2° Il signor Morone insegna al prof. Ferri che il *dimittantur* non vuol dire approvazione, e cita la risposta della Congregazione dell'Indice del 1881. La sapevamo da un pezzo. Ma sapevamo anche qualche cosa altro, che vogliam ricordare. Fecero di tutto i Gesuiti per nascondere il Decreto del 1854, ottennero dalla debolezza di Pio IX che non fosse pubblicato, ingiustizia manifesta; e intanto continuarono allegramente nei loro maneggi. I Rosminiani assaliti opposero la sentenza di Roma, e loro a negarne il valore; e siccome questa tattica poteva alla fine tornar loro a danno, la mutarono. Il P. Maestro infatti del S. Palazzo intimò (1) di finirla dal manomettere il decreto della C. d. I. E questo in una lettera opportunamente citata dal Ferri e dimenticata dal Morone, che porta la data del giugno 1876 e in una del Prefetto della stessa C. d. I. dello stesso mese. Allora i Gesuiti ricorsero a un altro stratagemma: quello d'insinuare subdolamente che i Rosminiani davano al *dimittantur* il valore di una positiva approvazione di tutte le dottrine del loro maestro: cosa falsissima e smentita da tutte le loro dichiarazioni che suonavano appunto lo stesso che poi dichiarò la Congr. dell'Ind. nel 1881 nel responso provocato dai Gesuiti contro coloro che non ne aveano bisogno. Epperciò di questo dovea tener

(1) Furono anzi i minori portavoce obbligati a pubblicare la lettera stessa e riconoscere pubblicamente il loro fallo, ma il maggiore fu o si credette dispensato.

conto anche il sig. Morone, guardandosi da una pericolosa reticenza, e ricordare che **nessun rosminiano** avea mai voluto dare al *Dimittantur* in generale un senso più largo di quello che ha.

Ma veniamo alle sviste del prof. Ferri; come l'una si riduce a nulla o poco più di nulla, così l'altra ove si prenda *nel senso dell'A.* non è altro che l'espressione d'un sentimento che sorse spontaneo nel cuore di tutti: voglio dire la svista intorno all'infallibilità papale. È vero, qui l'infallibilità non è in causa, ma il povero popolo che non fa tante distinzioni fra il Papa quando parla *ex cathedra* e il Papa quando tutto occupato dei fastosi trionfi del Giubileo lascia fare alle Congregazioni, il popolo che non sa che secondo S. Alfonso dei Liguori nel giudizio delle Congregazioni *errores et fraudes intervenire possunt,* onde esso obbliga all'obbedienza e non alla fede, questo popolo che ha già mille tentazioni a non credere vedendo Papi e Cardinali più solleciti de' beni della terra, che di quelli del cielo, il popolo abbandonato a sè, tormentato dalla miseria, insidiato dalle sètte, ingannato dai giornali, il popolo, dico, come farà a non confondersi e dire: a chi credere di questi due infallibili, a quello che assolve o a quello che condanna? E la carità non obbliga forse a evitare lo scandalo de' pusilli, anche a costo di disgustare i mercanti del tempio che portano l'oro del Giubileo?

E a poco valgono poi le osservazioni del signor Morone che per attenuare la contraddizione o contrarietà, dopo aver ridotto a meno del loro valore gli atti precedenti del Vaticano, cerca pure di far notare come meno severo l'atto presente. « Ad ogni modo le quaranta proposizioni, egli dice, non furono condannate come ereticali ». È vero questo, ma il decreto tuttavia è scritto con tanta malignità, con sì poco riguardo all'uomo che quattro Papi avevano esaltato, che davvero non

è molto consono con gli atti di essi e colle loro testimonianze.

Osserva ancora che non si può dire che il Sant'Uffizio abbia condannato la dottrina del Rosmini, se con questa locuzione si voglia intendere l'intiero sistema filosofico di lui; solo venticinque o ventisei delle proposizioni condannate appartengono alla filosofia, le altre sono strettamente teologiche. In una mente così sistematica come quella del Rosmini questa spaccatura della filosofia dalla teologia, in una mente per la quale senza la rivelazione la filosofia non raggiunge il suo scopo, non è ammissibile.

Più ingenua è l'altra osservazione che le proposizioni filosofiche condannate riguardano quasi esclusivamente l'Ontologia, sicchè una larghissima parte della dottrina rosminiana non è tocca dalla condanna. Grazie tante. Lasciando da parte che fra le più importanti sono le proposizioni XX e XXI che riguardano la Psicologia, crede forse il signor Morone che la filosofia sia come un casellario da cui una casella si può togliere senza toccare le altre? una scala a piuoli de' quali uno più, uno meno non fa altro che rompere la simmetria, rimanendo la scala intatta e servibile ugualmente? Ma l'Ontologia sta forse alla Filosofia come l'appendice de' giornali che le signore sogliono tagliare per sè, senza che il giornale rimanga distrutto? L'Ontologia! una piccola parte della Filosofia; io finora credevo p. es. con quel buonomo del Gioberti che ne fosse il fondamento.

Ma è effetto di ottimismo. E il saggio migliore l'ho serbato alla fine; come ho dichiarato già nella *Perseveranza* (1), quello che sopra tutto il signor Morone non dovea dire è che « La Congregazione del S. Uffizio ha riprodotti nel suo decreto i passi testuali del Rosmini che essa volle condannare

(1) Dell'11 aprile.

indicando l'opera, il volume e fin la pagina (non mancava che la riga) da cui furon tolti, direi quasi di peso ». Per la quarta volta dichiaro che questo non è vero. Dopo che era stato denunziato e dimostrato che le proposizioni erano state falsificate, il signor Morone non dovea con tanta serenità asserire che le proposizioni erano state tolte quasi di peso dalle opere del Rosmini; dovea o tacere o andar a vedere prima di parlare; e se mai i denunziatori della falsificazione si fossero ingannati, dovea correggerli. Una delle due: o il decreto calunnia Rosmini, e non si deve prestar mano alla calunnia, o noi denunziatori della falsificazione, abbiamo calunniato i compilatori di quell'elenco, e allora dovea il sig. Morone assumere la loro difesa. A chiunque abbia qualche conoscenza della dottrina del Rosmini, leggendo quell'elenco; quelle proposizioni così compilate fanno un senso di dolorosa novità: Rosmini aver detto questo! mi sarei dunque ingannato?..... È un senso molto penoso: ma *nolite timere*, ricorrete alle opere dell'Autore, confrontate i passi e vi accorgerete:

1° che qua e colà la trascrizione è inesatta;

2° che quei passi così staccati dal testo bene spesso suonano proprio l'opposto di quello che l'autore ha voluto dire; suonano l'errore che l'Autore nel paragrafo stesso sta mirabilmente confutando: leggete il periodo intero e dirà proprio l'opposto di quel brano staccato; talora col semplice cambiamento di *uno* in *lo* è cambiata un'intiera dottrina;

3° che chi compilò quell'elenco non conosce la distribuzione dele opere incriminate;

4° la versione è manifestamente infedele;

5° le proposizioni sono formate di pezzetti stralciati in modo che il soggetto si trova in un volume e l'attributo in un altro!!

6° i brani come sono scelti e così manipolati ritraggono perfettamente le insulse accuse del P. Cornoldi invincibilmente confutate da Giuseppe Buroni di santa memoria.

Ma il Buroni è morto e i Gesuiti hanno fatto il Giubileo! Allorquando io scopersi la frode, anzichè prendere la tromba e proclamarla al mondo, credetti mio dovere avvertirne un Cardinale Arcivescovo, personale amico del Papa, dichiarandomi pronto a darne le prove, e solo allora che egli non volle ascoltarmi e mi disse che la cosa *era impossibile*, allora denunziai il fatto in una lettera al *Corriere della Sera* ricordata dal prof. Ferri: e quello che io dissi, era nel cuore di tutti: e quasi nello stesso tempo, o poco dopo, quello che io annunziava, veniva da più parti confermato e dimostrato. Così faceva il dott. Enrico Peri nell'*Italia Centrale* così il giornale *Dal Serio* di Crema, così il *Weekly Register* di Londra; così il Bulgarini nella *Perseveranza*; così più tardi il professore Solimani nel suo brioso opuscolo *Belati d'una pecorella smarrita.*

E l'assunto sarà molto semplicemente dimostrato, pubblicando le quaranta proposizioni dell'infelice decreto con a fronte i testi veri completi dell'Autore e altri dello stesso, dove la materia stessa è da lui trattata. Incuorato da tutte le parti d'Italia il compilatore di quest'opera sta per finirla e l'avrebbe già pubblicata se la stampa non procedesse troppo lenta. Ma fin d'ora una scorsa all'elenco ci potrà dire qualche cosa.

La I^a e la II^a proposizione (oltre che la prima è alterata nella trascrizione) così stralciate hanno tutta un' apparenza panteistica; leggete l'Autore; ogni senso panteistico scompare; trovate anzi del panteismo la più efficace confutazione. Così la III, così la V, l'VIII, la IX, la X, la XII. Mutilata orribilmente la VI. Manipolata la VII, che è composta di due pezzetti presi in due volumi diversi, cioè uno che vien dopo dal vol. I^o della Teosof. pag. 445; l'altro che vien prima del vol. II^o pag. 150.

Delle XIII, XIV, XV, XVI, XVII, XVIII, XIX porterà un

giudizio molto diverso chi le legge e le capisce nel contesto e chi le sfiora dall'elenco. E qui si capisce, non posso condensare in due righe un lavoro di 500 pagine che uscirà, spero, insieme a quest'articolo o poco dopo.

Falsificata la XX che in latino è tradotta infedelmente: nell'italiano non ha senso. Se infatti io dicessi, io condanno questa proposizione « niente ripugna che il soggetto di cui si parla si propaghi per generazione » che cosa ne capireste? E chi ci darebbe il diritto di tradurre in latino *il soggetto di cui si parla* per *anima umana?* quando nel tratto da cui furono tolte quelle parole sta scritto: *non potersi in modo alcuno spiegare l'umana generazione senza ricorrere all'intervento di Dio medesimo?* E la proposizione stessa nell'autore dice « *Dopo di ciò* (cioè dopo che Dio ebbe comunicato all'umana natura l'essere lume delle menti; e questo fu *piamente* omesso!) niente ripugna che il soggetto di cui si parla si moltiplichi per via di generazione, conciossiachè il soggetto (prescindendo dall'oggetto) non è che un animante. » Il che vuol dire non è l'*anima umana* come fu tradotto falsamente. Mutilata la XXI. Falsificata orribilmente la XXIII, dove contro l'intenzione dell'autore non si fa più distinzione fra lo stato naturale dell'anima e lo stato che cagiona o può cagionare in essa la grazia del Redentore. La XXIV dice tutto l'opposto di quello che è affermato più volte dall'autore; presa poi nel senso in cui l'autore la esprime è la negazione del materialismo; ma forse in onore dei SS. Padri Cornoldi e Aristotele il materialismo è divenuto un dogma.

Continuiamo. Il rispetto all'altissimo dogma non ritiene i compilatori dell'elenco perchè le prop. XXV e XXVI sono un mucchio di falsificazioni. Nel testo si dice che il mistero della SS. Trinità anche dopo che fu rivelato rimane incomprensibile, nella versione si dice *potest demonstrari*: Rosmini dice

che si può *in un modo congetturale* dimostrare l'esistenza di **una** trinità in Dio; e loro nella proposizione dicono **della** *SS. Trinità.* Quì la grammatica e la buona fede vanno di pari passo. Nell'italiano si legge *L'essere nelle tre forme*, nel latino *Tres supremæ formæ esse*; *si trasportino* **nell'***Essere* è tradotto *si transferantur* **ad** *Esse.* La prop. XXVI sec. l'elenco è tolta dal *Volume I.* Guai a voi se scriverete ancora dei volumi primi! Che opera rea il *volume primo*! Io d'or in avanti non voglio scrivere che volume secondo. Un altro bel saggio dell'esame profondo e coscienzioso fatto sulle opere, l'abbiamo nell'indicazione della prop. XXVIII che è tolta, dicono, dall'*Introduzione alla Filosofia* n. 92, che non esiste. Infatti l'*Introduzione* non è un'opera, ma una raccolta di varii scritti diversi che possono essere sette, fra le quali l'operetta *Degli studî dell'autore* e l'altra *Sistema filosofico*, distinte affatto fra loro, delle quali la prima conta 112 numeri e la seconda 283. Dunque chi ha condannato non conosce neppure i titoli delle opere che ha condannato. Il Bonghi poi ha notato giustamente che hanno condannato proposizioni tolte dalle opere pubblicate dall'autore confondendole colle postume. Del resto che cosa aspettarsi da chi comincia con spropositi di grammatica tali che guai a quello scolaro di 1ª ginnasiale che li commettesse! La lettera che accompagna quel decreto comincia appunto con una di siffatte eleganze, come sarebbe mettere il passivo al posto dell'attivo: onde traducendo alla lettera si viene a dire che è stata condannata la Suprema Congregazione.

Quanto alle XXIX, XXX e XXXI si possono pure mettere fra le falsificate perchè da quelle poche righe stralciate non s'intende il senso dell'autore come si vedrà dalla compilazione sopra accennata. Nella XXXV non bastava cogliere solo un passo staccato e far dire all'A. quello che egli nega; si è alterata ancora una parola e invece di *difetti* come sta nella IIª ed.

l'ultima fatta dall'autore si legge *peccati* come era nella I[a].
La XXXVII va notata nell'indicazione dello stesso difetto che
la XXVIII. E per ora fermiamoci qui.

Il signor Morone ha avuto un'intenzione eccellente volendo fare in modo che da questo gravissimo torto della Congregazione del S. Uffizio non si traesse pretesto per screditare e maledire l'autorità della Chiesa Cattolica e recar nocumento all'integrità della fede; ma dovea badare che quando si vuole difendere la verità non bisogna avere alcuna paura della verità stessa, bisogna accettare i fatti quali sono: la Chiesa non è caduta nè per i vizi dei Borgia che scandolezzarono il mondo, nè per le improntitudini dell'Inquisizione che negò il moto della terra, afflisse e condannò il sommo e piissimo Galileo: non cadrà neppure pel delitto presente, ma per difenderla la prima cosa che si richiede è di non coprirlo, ma confessarlo; e fare in modo che vi si ripari al più presto. Anche S. Pietro negò Cristo nel pretorio di Pilato, eppure fu la pietra su cui è edificata la Chiesa, segno che gli uomini sono nulla, e Dio è tutto.

Si dirà che è uno scandalo il parlare così: no, sarebbe uno scandalo il tacere, chè tacendo non si farebbe che l'in giustizia non si fosse consumata, anzi ci renderemmo complici. Ora non può essere mai possibile che la menzogna sia gradita a Dio, utile agli uomini.

Pur troppo il cattolicismo, almeno in Europa, in Italia sopra tutto, perde terreno: eppure ad esso dobbiamo i Comuni, Dante, Manzoni; lo stesso Risorgimento italiano ne' suoi principii fu opera essenzialmente cattolica: ora la fede è di pochi e a professarla di fronte al positivismo dominante, in pieno regno di Massoneria, ci vuol coraggio; e non basta, perchè il coraggio si ammira ma non persuade, e l'esempio di pochi non basta quando i cuori non battono all'unisono. Nè è a credere che alcuna forza morale possa tenere il luogo del cattolicismo,

quand'anzi all'abbandono del cattolicismo segue l'indebolirsi, specialmente nelle nazioni latine, del sentimento religioso, del morale e benanco del civile; ma come farà il cattolicismo a mantenere il suo pacifico dominio negli animi, quando chi deve tutelarlo ne disarma *coram populo* il massimo campione, e fra i doveri del cattolico mette quello di lasciar andare la patria in rovina anzichè rinunziare a ridicole rivendicazioni di dominio terreno che il Nazareno abborriva, anzichè concorrere coll'esercizio dei diritti di cittadino a farla grande, potente o almeno salvarla dal predominio delle sètte, dall'immoralità invadente? Ma chi vorrà onorarsi ancora del nome di cattolico, se per essere cattolico bisogna odiare la patria, rinunziare alla ragione; chi potrà ancora essere cattolico se i maestri della religione passano intiera la vita senza aver mai preso in mano un volume dei SS. Padri, e io ho trovato chierici che non seppero dirmi chi è Gesù Cristo, preti che non sapevano quanti fossero i libri del Nuovo Testamento; e un Arcivescovo di una delle nostre città maggiori in una sua Pastorale chiama assurde ed eretiche le dottrine di S. Tommaso e della Sacra Scrittura che per maggior sua gloria cita in sostegno della sua tesi? Chi potrà essere cattolico, se Roma è in mano di una sètta pelagiana che nega il peccato originale, fondamento logico del Cristianesimo? Presso i Protestanti, ammesso il libero esame, queste negazioni si spiegano, ma presso i Cattolici il supremo dominio esercitato da coloro stessi che scuotono dalle basi la dottrina, e rendono odiosa l'istituzione coi loro eccessi, è un'enormità così grande che se Iddio ce ne salva, sarà questa la prova più luminosa che la Chiesa non è un'istituzione umana.

Sinigaglia, aprile 1889.

LORENZO MICHELANGELO BILLIA.

BIBLIOGRAFIA

Manuali Hoepli — Psicologia di C. Cantoni, *professore di filosofia teoretica nell'Università di Pavia* — Ulrico Hoepli — Milano, 1888.

Sembra necessario esser maturi nello studio d'una scienza per poterne scrivere quei che si dicono manuali, compendii, abbreviamenti. — Ai quali, invece — parlo in genere —, accade sovente ponga mano chi quella meno sicuramente possiede. Però, motivo, certo, a non liete riflessioni per la scienza stessa, in essi la difficoltà del fare si accompagna colla negligenza del ben fare e manifesto si appalesa quel carattere che il Bouillier (*Moral et Progrès,* XII ch.), con aspra parola, chiamava *de precipitation mercantile et de mediocrité.*

Da libri siffatti vuol essere distinto il presente Manuale di Psicologia, cui sono lieto di potere rendere in questa *Rivista* debita lode. — Fra esso e la *Psicologia del Corso elementare di filosofia* è subito notata la strettissima parentela. Se non che questo s'indirizza alle persone colte, ma più specialmente agli scolari di liceo e agli studenti di università, il manuale invece, più specialmente alle prime e può essere un ottimo testo per la prima classe delle Scuole normali, per la quale è prescritto uno studio elementare della psicologia. — L'A. ha saputo opportunamente quando aggiungere, quando, e più spesso, togliere, qui semplificare, là addurre l'esempio. — Nella divisione poi della materia, nello svolgimento delle dimostrazioni, nella condotta dell'insieme egli si rivela maestro di filosofia.

In una molto sobria introduzione porge un concetto chiaro

dell'oggetto e dell'ufficio della filosofia, studiata nello stesso suo sviluppo storico, che procede in modo inverso all'ordine logico. Perchè, se quella attese primieramente alla ricerca del *vero reale*, e fu *metafisica*, in istretto senso, oggi, per tale rispetto, deve tener dietro a un certo svolgimento del sapere, riflettere sui risultati delle altre scienze, congiungerli insieme, farne la critica e, a un tempo, l'integrazione e la sintesi. Ma questo lavoro scientifico della filosofia presuppone logicamente l'esame e lo studio dell'attività stessa che lo produce. Quindi la gnoseologia e la logica. Ma e l'una e l'altra non si potrebbero formare, senza conoscere lo stesso pensiero umano nel suo svolgimento naturale. Quindi la psicologia — la quale, però, nell'uomo considera non solamente l'essere rappresentativo, ma l'essere che sente e vuole, e dal suo sentimento è spinto ad agire e per mezzo della sua volontà agisce ed opera in relazione col mondo esterno e cogli altri uomini. — Così, ben fissato il posto che la psicologia occupa nella filosofia, e circoscritto l'oggetto suo, l'A. ne osserva il metodo e gli intenti. Rispetto ai quali, essa appartiene alle scienze naturali, insieme distinguendosene nettamente, poichè, a differenza delle altre, si forma essenzialmente mediante l'osservazione interna, colla coscienza riflessa. — E qui si appresentano naturalmente due grandi questioni. La psicologia si può ridurre, come alcuni vogliono, alla fisiologia, o può farsi mediante la storia? — L'A. vi risponde negativamente. Col Vico pensa che la psicologia, lungi dall'esser formata dalla storia, sia la chiave di questa: — con naturalisti insigni che il fenomeno interno, nella sua essenza, sia tutt'altro dal fenomeno fisiologico, e impossibile tentare il passaggio dai moti del cervello alla sensazione ed al pensiero. — Fra quelli basti citare il Du-Bois Reymond, che, nel 1872, conchiudeva un suo discorso famoso, affermando: « la meccanica analitica esser costretta d'arrestarsi innanzi al problema della sensazione ». — I molteplici fenomeni della nostra vita interna l'A. crede si possano ridurre a tre forme fondamentali e tra loro irreducibili, *percepire*, *sentire*, *volere* — le quali egli non riferisce a determinate nostre facoltà, *qualitates occultae*, secondo il concetto scolastico, *poste* in noi originalmente — causa per cui, nel corso di molti secoli, la psi-

cologia non potè progredire — ma a certe condizioni soggettive che rendono possibile quella triplice attività. Ad esse appunto pone il nome di facoltà o potenze dello spirito.

Così lo stesso ordine connaturato alla materia determina l'ordine del Manuale, che, oltre l'introduzione, di cui ho detto, consta di tre parti: I° del percepire — II° del sentimento — III° del volere.

Le percezioni sono sensibili prima che intellettuali, e sensibili esterne prima che interne. Delle esterne si distinguono sei classi, corrispondentemente ai cinque sensi e a particolari stati del nostro corpo che le producono. Considerate in sè, e riferentesi a un oggetto in sè, esse sono il risultato d'una triplice azione fisica, fisiologica e psichica. In quest'ultima, che è propriamente reazione dell'anima, sta il percepire, atto conscio e rappresentativo; e quel che altri erroneamente chiama inconscio va piuttosto riferito a una coscienza di *primo grado* sè non distinguente, a differenza della coscienza di *secondo grado*, nè dalle percezioni, nè dagli oggetti di questa. — Le quali, per mezzo delle percezioni di rapporto congiungendosi e, fra loro, in vario modo, aggruppandosi, ci danno la percezione di oggetti complessi. Non tutte però, sono presenti allo spirito in un dato momento, ma le più deboli scompaiono, rimanendovi la più forte, cioè quella che desta in noi maggiore interesse e sforza quindi maggiormente la nostra attenzione, e le altre che con essa possono associarsi. Ed è appunto in virtù di questa associazione che le percezioni si riproducono. Quanto ai sentimenti e ai desideri, possiamo averne, mediante un atto della memoria, le percezioni interne, non già farli sorgere in noi, nella medesima maniera che possiamo ricordarci di una serie di idee avute, senza riprodurle. — Dopo le percezioni sensibili, per impulsi molteplici, si vengono svolgendo nell'uomo le percezioni intellettuali, da quelle per parecchi rispetti assai differenti, specialmente perchè non sono possibili senza certi principii generali, che loro danno valore obbiettivo. I quali, non esistenti originariamente nello spirito in modo esplicito e determinato, ma in esso, quando si è venuto mano mano svolgendo, trovati dalla scienza psicologica che li determina e li formula, sono norme a un tempo del pensiero e fondamento

del reale. Però se ne distinguono tre ordini, secondo che riguardano il pensiero e la realtà in genere, i singoli reali in sè, i rapporti e la congiunzione delle cose. Quanto al problema delle loro origini, lasciando gli idealisti, sembra sia interamente risoluto, se non dalle singole scuole dei formalisti, dei sensisti, degli evoluzionisti, dal loro triplice concorso — riguardandoli coi formalisti come le condizioni stesse delle percezioni intellettuali — coi sensisti come esistenti nel nostro spirito sempre in istato di congiunzione o di applicazione ai dati sensibili — cogli evoluzionisti come frutto di lunghe e lente modificazioni e trasformazioni nell'umanità, alle quali, in avvenire, non possono sottrarsi. — Per tali principii resa possibile l'obbiettivazione delle nostre percezioni intellettuali, essa si compie ordinariamente secondo le tre forme fondamentali dell'idea, del giudizio, del raziocinio. All'idea attribuiamo un valore obbiettivo sì, ma non ve lo riconosciamo esplicitamente come nel giudizio, in cui si stabilisce un rapporto e lo si afferma conforme a realtà. Suo necessario compimento è il raziocinio, che ha per iscopo di provare la verità di un'affermazione, o di trarre da affermazioni o giudizi già fatti un nuovo giudizio. — Ed è da por mente a ciò che, possedute dal nostro pensiero le tre forme della rappresentazione intellettuale, esse non si succedono costantemente nel modo indicato, ma variamente fra loro s'intrecciano. Però dal giudizio e dal raziocinio si ricavano idee più chiare e determinate, causa, alla lor volta, di altri giudizi e raziocinî, ed in esse sta propriamente la cognizione. Le quali sono, dunque, generali, e si formano in diverso modo, secondo la diversità del loro rapporto colle idee individuali, o meno generali loro subordinate, ma con un processo identico, che è l'astrattivo il primo a sorgere nel nostro spirito. Così, assumono il nome di concetti. — Se non che talvolta muoviamo, inversamente, anche dalle idee più generali, alle meno generali, specificando; e i due processi, una volta sorti in noi, s'intrecciano e reciprocamente s'inseguono nella vita intellettuale. Non si deve dimenticare che nella formazione dei concetti importa assaissimo il *linguaggio*.

E siamo alla seconda parte del Manuale, a quella che l'A. chiama psicologia morale. Nel Corso elementare essa ha posto

nel volume che tratta della morale, cui è necessaria introduzione: qui, dovendosi dare una notizia, breve sì, ma pur compiuta di tutta la psicologia, fa naturalmente seguito alla psicologia percettiva.

Senza il sentimento non si potrebbe acquistare vera coscienza di sè. Esso è suscitato sempre da una percezione, assume le due forme del piacere e del dolore, varia nell'intensità, nell'oggetto e insieme nel modo con cui questo si riferisce. Oggetto è la stessa percezione, la quale, secondo che è sensibile o intellettuale, produce que' che si dicono sentimenti corporei o spirituali. — Nei corporei, che si distinguono fra loro, secondo le diverse specie delle percezioni sensibili, si avvera la legge che quei sensi i quali danno la percezione più chiara e più distinta dal sentimento corrispondente, danno un sentimento corporeo più debole. — I sentimenti spirituali, poi, si distinguono non già secondo le diverse specie degli oggetti delle percezioni loro corrispondenti, ma badando alla loro origine. Però, secondo che si riguardano o non si riguardano come trasformazioni o derivazioni di altri sentimenti, diconsi primarii o secondarii. — Agli uni appartengono gli intellettuali, i sociali, gli estetici, i morali e religiosi — agli altri i risultanti dai sentimenti corporei e dai sentimenti spirituali primarii, e ne sono specie principali gli apprezzativi, i simpatetici, le commozioni e i complessi, mentre i sentimenti corporei sono sempre interessati. Tra i sentimenti primarii è distinzione di interessati e disinteressati, secondo che essi hanno per oggetto un mero stato soggettivo del senziente, o pure a quell'oggetto si volgono indipendentemente dalla modificazione che avviene nella nostra coscienza. Rispetto ai sentimenti disinteressati, è poi a notarsi un vero circolo psicologico; prodotti dalla percezione d'un oggetto, alla lor volta ci fanno in questo riconoscere qualità sue proprie, un pregio, un valore che di essi appunto lo fan degno. — I quali però non sono tutt'uno coi morali, manifestantisi in noi solo allora quando all'opera propria si riconosce legge suprema *il dovere.*

Veniamo alla terza parte, quella che tratta del volere. — L'uomo tende generalmente al piacere, rifugge dal dolore. Di qui i desiderii, in cui è a distinguersi l'oggetto, ch'è il bene,

l'intensità e la durata. Ma de' beni ve n'ha di corporei e spirituali: corrispondentemente potrà dunque stabilirsi questa divisione anche tra i desiderii. I quali, se corporei, sono in diretto rapporto di forza coi sentimenti che li hanno suscitati. — Degli spirituali poi, di cui si distinguono tante specie quante sono quelle dei sentimenti ad essi corrispondenti, è a notarsi che gli oggetti non sono da noi appresi soltanto coi sensi, ma anche percepiti intellettualmente e quindi conosciuti. — Anche i desiderii, come i sentimenti, possono tra loro associarsi o contrastarsi, modificando così i nostri stati volitivi. Anzi talvolta diventano così forti da imporsi alla volontà, cioè passioni, che non sono da confondersi colle emozioni. — Nondimeno essi, per sè soli, non ci fanno conseguire alcun oggetto, sibbene per ciò è necessario si trasformino in istinti o muovano la volontà. E dagli istinti o dalla volontà gli atti indirettamente determinati si dicono *volontarii*: quelli, invece, determinati dalle condizioni fisiologiche dei centri nervosi, o da un semplice stato affettivo si dicono *involontarii*. — Alla formazione degli istinti, i quali tendono al conseguimento di un fine senza averne chiara coscienza, occorre un desiderio e la rappresentazione dell'azione necessaria al conseguimento dell'oggetto di quello, e un impulso determinato all'esecuzione dell'azione stessa e l'esecuzione secondo la rappresentazione e l'impulso. — Però sembra non si possano ammettere veri istinti innati nei bruti, il cui operare è determinato e dalle condizioni esteriori in mezzo alle quali quelli si svolgono, e dalla natura del loro organismo, e probabilmente ancora dalla originaria varietà della loro natura psichica. — In simil maniera si produce l'istinto nell'uomo, prima dello svolgersi dell'intelligenza, e, svolta, egli opera istintivamente, quando gli atti occorrenti al conseguimento de' suoi desideri sono facili e pronti, o vi è mosso dalla passione o dall'abitudine. — Ma quando più desiderii cozzano tra loro, o quando, per la natura dell'atto o la difficoltà dei mezzi, è richiesta una riflessione intellettiva, allora lo spirito si determina per un fine conosciuto. Qui sta la volontà, di cui condizioni sono conseguibilità di fine, conoscenza e possessione di mezzi, coscienza personale. Essa, quando si tratta di sentimenti interessati, si

determina sempre necessariamente, o per l'unico desiderio che ci occupa, o per il desiderio prevalente nel momento della decisione, ove ce ne siano più, e dicesi *spontanea*. — Ma vi può essere discordia tra il fine indicato dal sentimento morale e costituito dai sentimenti disinteressati, e quello cui ci spingono gli interessati, tra la felicità e il dovere, assoluti e incomparabili tra loro. Proporci o l'uno o l'altra dipende da noi, e in ciò consiste la nostra libertà, condizione essenziale perchè sia possibile il dovere, quindi una vera moralità tra gli uomini. I quali, però, si vengono coll'aiuto di quella formando il cosiddetto carattere morale, cioè un particolare abito di parlare, sentire ed operare rispetto alla moralità. La libertà poi ha limiti esterni, il sonnambolismo, l'età, il sesso, la costituzione fisica originaria, la natura esterna, il clima — ed interni — le condizioni civili e sociali del popolo cui apparteniamo, l'educazione, la natura primitiva della forza psichica, e sopratutto la pazzia, che non solo può menomarla, ma anche toglierla affatto.

Non ho trascritto l'indice, ma ho stimato opportuno di porgere, quasi colle stesse parole dell'autore, un riassunto del Manuale, perchè il lettore, almeno approssimativamente, cominci a farsene un giudizio suo, senza aspettare gli altrui. — Mi duole di non aver ottenuto quella chiarezza e precisione che era nel desiderio, e, per troppa brevità, di aver fatte parecchie omissioni. — Ad importanti questioni filosofiche, specialmente della filosofia percettiva, senza entrare nelle più arcane, qua e là accenna l'autore: oltre quella, se la psicologia si possa ridurre alla fisiologia, o spiegare colla filosofia della storia, esamina le altre intorno alle sensazioni conscie ed inconscie, alla coscienza di 1° e 2° grado, al mondo reale, se sia simile o dissimile dal mondo sensibile, al modo con cui lo spirito si rappresenta gli oggetti in uno spazio, all'origine dei principii supremi nella mente umana, all'istinto nei bruti, ecc. — E tali questioni l'A. pone con grande lucidezza, mostrando in essa, insieme a un notevole senso di misura, quasi la scrupolosità di essere imparziale, non facendo sacrifizi nè del presente al passato, nè del passato al presente. — Non si stringe a questa o a quella scuola, ma ha nei giudizi indipendenza e sincerità,

riconoscendo in tutte ugualmente e il bene e il male. — In tempo in cui parecchie idee filosofiche versano, direi quasi, in uno stato d'irritazione, e si è così poco tolleranti con chi le professa diversamente da noi, egli nella stessa parola si appalesa senza passioni e sa conservare la sua serenità. — Forse nel punto dove tratta della libertà sarebbe stato conveniente desse qualche maggiore estensione al suo pensiero. Vero è che l'argomento appartiene piuttosto alla morale che alla psicologia, ma già che vi si era naturalmente venuti, mi sembra si dovesse aver riguardo all'importanza di esso. Ad alcuno potrà anche essere parso più conveniente, trattandosi d'un manuale, che l'A. indicasse l'opinione sua, senza porre in mezzo le opinioni altrui, quasi tacendo le quistioni. — Ma, oltre aver egli in esse conservato la debita misura, non schivandole, faceva conoscere anche alcuni punti importanti della storia della filosofia, e alcuni nomi famosi che a quella s'attaccano, e, d'altra parte, mostrando il modo con cui s'era formato una sua idea, rendeva manifesto il valore di essa, e dava prova, come ho detto, di sincerità. — Altri — per avventura i più — accuseranno nell'A. — studiosissimo di Kant — un cotal pizzico di *formalismo*. Parola questa che contiene molto di vago. Per altro, ammesso che un poco di formalismo sia nel Manuale, non è a disconoscersi la somma cura dell'A. di tenerlo nascosto. E sarebbe ancora da domandarsi se, trattandosi di scienza, riesca possibile evitarlo affatto, e se, in cambio, la precisione, l'esattezza, il rigore, l'ordine, appaiano doti da aversi in nessun conto. — Infine, bisogna ricordare che ufficio del filosofo è di far conoscere la verità, e che pretendere da lui ciò che è proprio dell'oratore o del poeta è veramente ridicolo. — Questo Manuale è scritto con gusto scientifico : ecco il suo principale pregio.

Possa esso largamente diffondersi tra gli studiosi, e, facendo meglio conoscere, almeno in una sua parte, la filosofia, togliere molti vergognosi pregiudizi intorno ad essa, onde si abbia nell'onore che giustamente le conviene.

ALFREDO PIAZZI.

La filosofia e la scuola. — Appunti di ANDREA ANGIULLI. — (Napoli, Ernesto Anfossi, 1888. — Un vol. di pag. 408).

Il nome dell'illustre professore è garanzia di serietà, come è già sufficiente testimonianza dell'indirizzo a cui l'opera è ispirata. Leggerla e meditarla tornerebbe utilissimo a tutti gli insegnanti e agli studiosi della filosofia, ma utile eziandio a quanti amano la ricerca scientifica e coltivano con ardore un ramo qualsiasi del sapere, se, come questo libro in più luoghi sostiene e come certamente è vero, la saldezza e l'importanza delle scienze particolari dipende infine dall'idea filosofica che le vivifichi e pervada e armonizzi. L'Angiulli s'è proposto di mostrare quanto per la vita e per la scuola sia necessaria una filosofia, e non poter questa essere ormai che la filosofia scientifica; la quale mantiene quasi tutti i diritti che il passato riconobbe alla metafisica, e solo ha rinnovato il suo metodo. Per eseguire il disegno, conveniva dichiarare da un lato come il pensiero in generale e le singole scienze tendano naturalmente all'unità, e dall'altro come ogni sintesi, ogni filosofia, che non sia fondata sull'esperienza e sulla scienza, non dia se non costruzioni arbitrarie e caduche. Due ordini di argomenti s'intrecciano adunque nella lunga ma efficace dimostrazione, in ambo i quali l'autore dà prova della più larga e solida coltura, e insieme d'ingegno perspicace e ben adatto alle discussioni filosofiche.

Se l'intento principale dell'opera è raggiunto, non direi tuttavia che la trattazione delle varie parti sia ugualmente compiuta. C'è una visibile sproporzione tra le pagine dedicate alla teoria della conoscenza e quelle dove si parla di etica e di pedagogia; nè la differenza è solo nella estensione del discorso, sì bene, se non erro, anche nella profondità e nel valore degli argomenti. Ma forse, che il libro non abbia l'intera armonia e la compiutezza che si richiedono all'esposizione definitiva d'una dottrina, l'autore stesso concede con quel nome di *Appunti* apposto al titolo principale, apposizione che sembra molto, anzi troppo, modesta, se si considera la continuità della materia, e lo spirito che vi domina, e ancora più la diligenza e il rigore con cui molte questioni vi sono esaurite.

In questo volume sono spesso richiamate le controversie gnoseologiche e scientifiche degli ultimi tempi colle parole dei loro rappresentanti più insigni; sicchè possono trovarvi copia di notizie importanti coloro che vogliano informarsi delle diverse vie per cui si riuscì alla filosofia scientifica, e di quanto si è fatto per costituirla e per renderla ineluttabile, come degli sforzi inutilmente tentati per demolirla. L'Angiulli non si occupa, è naturale, di quelle scuole filosofiche, che superstiti di altri tempi sono troppo lontane dallo spirito moderno; sarebbe stato per il libro un inutile ingombro. Ma egli esamina, dando loro l'importanza che si meritano, dottrine di molti pensatori moderni che sostengono il neo-kantismo e il neo-criticismo, o che pur provenendo dalla scuola sperimentale, s'arrestarono a un troppo gretto positivismo. E l'uno con l'altro corregge, utilizzando di tutti le parti buone, e mostrando come consciamente o inconsciamente cospirino al trionfo delle idee che la filosofia scientifica propugnò e propugna, man mano ch'ella stessa viene svolgendosi per necessità storica dalla rovina delle vecchie metafisiche e dai trionfi delle scienze sperimentali.

Nella prima parte dell'opera *I problemi della filosofia*, l'autore insiste sulla necessità d'unificare il lavoro speciale delle scienze, e di abbracciare la totalità degli oggetti conoscibili nei loro grandi generi, elevandosi a una concezione cosmica. Coloro stessi che avversando la filosofia dicono impossibile la formazione di una tale sintesi, debbono appunto, per chiarire questa impossibilità, riuscire ad una ricerca filosofica. Le scienze, movendo sempre da certi presupposti, non hanno in sè l'intera spiegazione di sè stesse; trovasi invece nella filosofia, che oltre a integrare i risultati di quelle in un'unità superiore, indaga il valore delle loro assunzioni e la legittimità dei loro procedimenti. Nè giova additar nel passato gl'impedimenti che per avventura da una certa forma di filosofia furono opposti al progresso delle scienze; di una filosofia esse abbisognano, e vera e feconda è quella solamente, che di esse meglio si nutre e fortifica, recando alla sua volta più di armonia e ricambiando più di energia vivificatrice alle parti dello scibile, grande e complesso organismo di cui ella è in qualche

guisa l'organo centrale, che senza il tutto più non sarebbe, ma che all'unità del tutto è pure necessaria condizione. Segue poi l'autore discorrendo del primo ufficio della filosofia, quello di fondare una dottrina della conoscenza, il quale ufficio non può compiere senza una dottrina del mondo. Ma intanto gli accade di rettificare qualche idea del Comte e dello Spencer sulla classificazione delle scienze; e mentre difende il primo da più d'una critica dell'inglese, riconosce tuttavia francamente che la filosofia del Comte è solo una parte, una preparazione, non già tutta la filosofia positiva: la più grande manifestazione filosofica del tempo suo, ma non anche sufficiente per ogni altro tempo. Importanti e valevolissime ci sembrano in questo tratto le conclusioni intorno alla psicologia e al suo posto nella serie delle scienze: non può esser collocata accanto alla biologia tra le astratte, ma tra le concrete divenir soggetto di trattazione speciale, sol che non si dimentichino i suoi legami colla biologia e con la sociologia.

Poichè, come s'è rilevato, la ricerca gnoseologica s'incontra colla ontologica, passa l'Angiulli a provare come la ricerca metafisica sia compimento indispensabile delle scienze e della dottrina della conoscenza. Egli non ritiene col Littré, che l'analisi mentale lasci dischiuse le vie alle trascendenze teologiche, e che l'esperienza scientifica le chiuda per sempre, ma anzi che questa, abbandonata a sè stessa, può vacillare incerta, e che *solo l'analisi mentale segna i limiti insuperabili del sapere e dichiara il valore dei dati sperimentali.* Alla trascendenza lascia luogo il positivismo che vuol soppresso il problema della metafisica, ammettendo un inconoscibile, un incondizionato, un assoluto, di contro al fenomeno e al relativo, come accadde al Littré ed allo Spencer. La metafisica è rivendicata alla filosofia, perchè questa dev'essere una sistemazione progressiva: se si dettero sistemi costruiti sopra finzioni, è pur possibile nella maturità del pensiero ricomporre su fondamento scientifico i risultati delle ricerche particolari ad unità organica e sicura. Possibile e fruttuoso: sol che non si pretenda d'aver dinnanzi il circolo chiuso d'un sapere assoluto; il sistema perfetto essendo solamente un ideale della coltura. Anche il Kant mirò a fondare una metafisica scientifica dei

fenomeni, che va ben distinta dall'altra, pur da lui vagheggiata, del soprasensibile; ed è per quel tentativo ch'egli resta *superiore all'Hume ed al Comte.*

Ma il Kant è poi da abbandonarsi, perchè all'integrazione dell'esperienza s'accinse con dati estranei ad ogni esperienza. Qui entra in discussione l'opera del Kant. Molte parti ne furono dai neokantiani eliminate, e altre corrette e compiute coll'Helmoltz, col Riehl, col Wundt, nel neo-criticismo, il quale si vede poi tratto naturalmente a collegare lo studio degli elementi della conoscenza colle indagini psicologiche e fisiologiche. Nè sono qui taciute le diverse opinioni che stanno di fronte in Germania sul valore della Critica, consentendosi alla fine col Goering e col Carneri, che la psicologia kantiana non ha valore critico, e che non dobbiamo cercare i fattori possibili della conoscenza, ma i fattori reali, ai quali si perviene soltanto coll'analisi derivativa. Lo dobbiamo e lo possiamo; alla biologia e alla psicologia positiva l'attività razionale tutta quanta si disvela come il *risultato d'una complicazione crescente degli elementi psichici più semplici, correlativa alla complicazione crescente degli organi nella dipendenza dal mezzo ambiente.* La Critica della ragione si converte in una Critica dell'esperienza, e l'esperienza si manifesta come una derivazione ella stessa delle leggi cosmiche.

Nella seconda parte tratta l'autore di proposito la critica dell'esperienza e la dottrina della conoscenza; e, poichè molte cose sullo stesso argomento eran già state dette nella prima, e molte altre si lasciavano da quella indovinare, avrebbe potuto esser più breve. È da credere che gli abbia forzato la penna il vivo desiderio di togliere ogni equivoco e di sradicare pregiudizî, che in questo terreno allignano più ostinatamente che altrove. Comunque sia, in questa sezione del suo lavoro, l'Angiulli dimostra come la coscienza non sia un primo, ma un risultato, e una derivazione dell'esperienza quelle che si riguardano comunemente come facoltà psichiche elementari. Una qualche forma di sensibilità s'ha dovunque comparisca la vita, nè i fenomeni mentali cominciano colla coscienza. Ogni a-priori è abolito: l'esperienza nasce dalle prime impressioni dell'ambiente sul plasma e dalle reazioni di questo; s'accresce

poi, si ordina, si eleva, col formarsi e col perfezionarsi dell'organismo, colla trasmissione ereditaria, coll'azione sociale e storica. Per questa via si giunge a cogliere il valore obbiettivo della necessità e della universalità che troviamo nei nostri concetti, e a fondare il realismo sperimentale, che si mantiene totalmente scevro da quelle contraddizioni in cui cadono e la vecchia metafisica e il materialismo e l'agnosticismo.

Men difficile materia si porge nella terza parte, che s'occupa dell'evoluzione cosmica. Il maggior numero dei lettori vi si accosterà per certo meno impreparato; e sarà attratto da queste pagine che presentano in una sintesi, se non nuova, vigorosa e seducente, le risposte ai più ardui problemi scientifici. L'evoluzione vi è seguita dagli elementi primitivi alla vita sociale e ai prodotti più alti della coltura: nè ripetendo semplicemente le recenti cosmologie, quali fuori d'Italia e tra noi pure furono presentate, ma ritoccandole, anzi correggendole. Qui si afferma energicamente una connessione, anzi la continuità, dove altri han veduto una lacuna, là si segnalano i caratteri differenziali di due ordini di cose o di fatti, caratteri che erano troppo facilmente trascurati per tener dietro a speciose analogie. Qui è sostenuta la potenza dell'organismo e dell'azione sociale sullo svolgimento dell'intelligenza, contro coloro che la considerano come una facoltà miracolosa, ma poi è anche riconosciuta l'attività rinnovatrice e trasformatrice delle menti sul mezzo, contro coloro che tutto ripetono da questo. E s'apprende da ultimo come, e di che energia dotati, nascano e si sollevino sempre più gl'ideali; e come col maggior progresso della libertà individuale concordi il maggior progresso della solidarietà collettiva. Utili e saggie avvertenze su fatti e leggi della sociologia si concludono con questo augurio consolante: « L'esistenza d'un popolo poteva esaurirsi, quand'era confinato in un dato punto dello spazio, più o meno indipendente dai legami con altri popoli, ma quando la circolazione della coltura sorpasserà questi cancelli e ai rapporti dell'ostilità subentreranno quelli della solidarietà economica e scientifica, la durata delle nazioni potrà confondersi con quella del pianeta ».

Giuste e belle considerazioni trovansi anche nella dottrina

dell'etica; e alcune sul valore delle religioni, sulla tendenza esagerata a riguardare come casi di regressione certi delitti, sulla importanza dell'educazione morale, mi piacerebbe riportare, se non temessi che disgiunte dall'intero discorso perdessero della loro efficacia persuasiva. Ma non mi pare che la nuova etica sia in fondo più che intravveduta. S'hanno delle indicazioni per il suo metodo e per i suoi limiti, ma non tali da resistere ad ogni obbiezione o da appagare, come le altre parti, il lettore, che voglia avere dal libro un aiuto a formularsi la sua ipotesi metafisica e a fondare sulla scienza le aspirazioni e la fede. Forse ciò proviene dalla natura stessa del nuovo studio, e dall'essere qui la stessa filosofia scientifica ancora in uno stadio di angosciosa ricerca. A ogni modo la discussione poteva diffondersi di più, e cercare più a fondo nelle questioni con vantaggio del lettore.

Fu nella lettura di questa parte che a me s'affacciarono le maggiori difficoltà, o meglio si riaffacciarono in nodo quelle che sparsamente m'ero sentito già nascere nel pensiero. E qui mi parve principalmente l'impotenza d'un sistema concepito come vuole l'autore, ad appagare le aspirazioni etiche e religiose dell'uomo. Se non vediamo che un tratto dell'evoluzione, chè la totalità non è mai data, come parlare di un fine? e di un fine che sia fondamento al dovere e alla fede? L'autore ha un bel dire che anche alla filosofia scientifica soccorrono di pieno diritto le ipotesi, ma quand'egli chiede che sien conformi all'esperienza passata, cioè verificabili quandochessia cogli stessi procedimenti, ne annulla, o quasi, ogni vantaggio. Altri s'accontenterebbe più modestamente di chiedere, che non s'opponessero in alcun modo le ipotesi metafisiche al sapere veramente conquistato. Aveva pure lo stesso autore affermato nel proemio che la filosofia non è soltanto un'esplicazione cosmica, ma anche una credenza ed un sentimento (eine Gesinnung); e altrove, che ci sono dei limiti insuperabili all'umano sapere: perchè recidere poi le ali alla immaginazione, tacciando di assurde e di perniciose le ipotesi che sorpassano il campo sperimentale? Ma termina dunque l'essere, dove il sapere positivo finisce? E non si potran dare, dove pure non si dia scienza, congetture od analogie più o meno plausibili? — È ben le-

gittimo, massime dal punto di vista dell'autore, distinguere la metafisica scientifica dalla metafisica poetica; ma la poesia non è di sua natura necessariamente nè assurda nè perniciosa: e potrebbe per avventura tra le ipotesi della scienza in contrasto cogliere essa prima e divinatrice nel vero.

Lasciando stare ciò, e considerando pure l'universo con la fredda ragione scientifica, è poi indiscutibile la proposizione che l'autore assume per tale, esistere al fondo delle cose una sola forma di sostanza? — Declinare dal suo monismo gli è senz'altro pauroso; eppure io non so come dall'assolutamente uniforme dovrebbe uscire tanta varietà di esseri e di funzioni. Il monismo, per essere fecondo, bisogna che congiunga l'unità colla varietà. Nè so d'altra parte come l'esteso potesse mai apparire — sia pure il fenomeno lo stesso reale — se non si dia accanto od entro di esso l'inesteso, il semplice. La funzione unificatrice appercettiva del pensiero si produca pure nel tempo e sotto la concorrenza di energie molteplici; nel substrato non possono tuttavia mancare le condizioni che sole la rendono concepibile: e allargando l'applicazione del nome esperienza fino alle prime impressioni e reazioni della materia vivente, converrà bene ammettere in questa una qualche funzione unificatrice. — In troppo grave discussione si dovrebbe mutar questo cenno, se volessi esporre in quali altri luoghi mi sembra che l'Angiulli abbia avuto fretta di condannare o di asserire, e perchè così mi sembri. In generale, dacchè egli non mira, per sua stessa dichiarazione, che ad una fisica intesa come scienza prima ed universale, avrebbe dovuto dare come semplici ipotesi alcune proposizioni ch'ei tiene invece per sicure e fondamentali, e non presumere di ricavare dal complesso delle leggi fisiche tutto quanto è mestieri a costituire la religione e l'etica, anche il principio formale di queste.

Nella parte data alla Pedagogia certe questioni scottanti son toccate troppo di volo per l'importanza che hanno, quella per esempio di un rinnovamento radicale nelle scuole secondarie classiche. L'autore ha trattato in altri libri gli argomenti pedagogici; e sta bene ch'egli creda non aver dette certe cose a cuor leggero; ma il cenno fuggevole, dove se ne tocca in quest'opera, non può bastare a persuadere chi pensi diver-

samente, pur facendo gran conto delle leggi dell'evoluzione a cui l'autore s'appella. In compenso, tutto il capitolo sull'educazione, anzi l'intero volume, afferma energicamente il valore e la necessità dell'insegnamento della filosofia; e per questo rispetto se ne deve altamente raccomandare la lettura ai nostri legislatori, ora che a quell'insegnamento si minaccia una improvvida decapitazione. Alle inconsulte sentenze, dettate qui da imaginazioni solo paghe di sogni, là da dottrine esclusivamente utilitarie, ben venga a porre un freno questo libro fortemente pensato, che parla in nome della scienza e della civiltà.

Perchè l'opera dell'Angiulli è, nonostante qualche imperfezione, un'opera di polso, e meriterebbe più lungo discorso. Quando pure non abbia intero il vostro assenso, vi fa pensare e ritornare con indagine cauta e rigorosa sulle cognizioni acquisite, e sulla filosofia che ognuno ha accettata o si è formato da sè; e ciò vuol dire che la filosofia ne guadagna a ogni modo. Non son da cercarvi grandi vedute originali, è vero, ma chi non sa che ormai non si domandano più costruzioni metafisico-poetiche, e che la filosofia s'avvantaggia d'un sol passo fatto con piè di piombo meglio che di molti voli fantastici? Divulgare raccolti e assettati i prodotti anche tenui delle molte fatiche degli altri, e cavarne induzioni e suggerimenti, è lavoro ben più difficile e proficuo. E questo ha fatto l'Angiulli, con valore, con chiarezza, e con giustizia verso gli autori, la cui opera riassume ed illustra. Fra le opere ch'egli critica o loda vorremmo soltanto ch'egli avesse tenuto maggior conto dei pensatori italiani, che lavorano al trionfo delle medesime idee per le quali egli scrive, e di quei valenti nostri che pure, accostandovisi, le combattono in parte. Se talvolta cita libri italiani, in più luoghi e con quelli di altri filosofi nostri potevano essere ricordati, non senza onore. L'Italia entrata più tardi di altre nazioni nel cammino della nuova filosofia, ha dovuto guardarsi d'intorno un pezzo esitante; ma da qualche tempo si lavora anche tra noi con alacrità e con frutto. E se non siamo ancora troppo ricchi per disdegnare le autorità straniere, non siamo nemmen così poveri da doverne sentire vergogna, e da non poter collocare qualche nome nostro fra i più illustri contemporanei.

S. Ferrari.

Fra Tommaso Campanella del prof. Amabile. — Saggio critico-storico di Raffaele Mariano.

Tra le opere storiche documentate uscite in quest'ultimo quarto di secolo, quella del prof. Luigi Amabile col titolo « Fra Tommaso Campanella », comprendente tra narrazione e documenti sei grossi volumi e per l'importanza dell'argomento e dei nuovi documenti da cui è illustrata e sul modo con cui l'autore seppe servirsene, merita certamente i più larghi encomii; ed il prof. Mariano che nell'Accademia Reale di Scienze morali e politiche di Napoli ne dettava il saggio critico-storico, che qui annoveriamo, con molta ragione nella sua introduzione mette in rilievo la difficoltà di darne una relazione adeguata e pronunziarne un giudizio retto, tanto più che, aggiunge il Mariano, il voler parlare del prof. Amabile con schiettezza di sentimento, non sia senza pericolo; senza il pericolo, nel migliore dei casi, che ei si rammarichi che se ne parli, e pensi poi che, per non averle studiate e neppur lette bene, più che parlarne, se ne ciarli.

Ma checchè sia di queste difficoltà e di questi pericoli, il fatto è che il prof. Mariano da pari suo ha letto, studiato, ponderato la narrazione e i documenti del prof. Amabile e dettata una relazione la quale sarà letta con profitto da tutti gli studiosi delle cose patrie e li invoglierà a leggere e meditare l'opera del prof. Amabile.

Il Mariano seguendo passo passo l'autore rileva anzitutto che questi non si occupa nè della filosofia del Campanella, nè de' suoi concetti politico-religiosi, toccando solamente se la somma di essi si trovi esposta *nella Città del Sole*, o nelle *due Monarchie*, quella di Spagna e quella del Messia, il che ha certo importanza ma non basta per comprendere Campanella intieramente. Imperocchè pur convenendo che la biografia sia il fondamento per comprendere il pensatore, pure questa comunque minuta e diligentissima non è sufficiente, sicchè colui che volesse, come scrive il Mariano, orientarsi intorno al filosofare Campanelliano, vederne valutate la significazione e la portata nella storia della scienza e del pensiero, indarno si

rivolgerebbe all'Amabile. Il quale concentrando tutta la sua attenzione sull'uomo e sulla vita ha creduto di porre l'unico fondamento, l'unico aiuto per studiarne le dottrine, penetrarne lo spirito; il che è vero sotto certi rispetti ma non assolutamente. In fatto il Mariano giustamente riflette che se per moltissimi degli scritti del Campanella i quali per essere dettati sotto l'impero di stringenti necessità, e ispirati dal desiderio di sfuggire a pericoli imminenti e estremi, ovvero dalla speranza di veder spuntare giorni migliori, non rivelano l'intimo de' suoi sentimenti e convincimenti, ma sono accomodati questi e quelli agli scopi immediati cui Campanella aveva in vista, scrivendo egli stesso nell'*Apologia nos dolis et mendaciis collusimus ad vitam servandam*, ed in una canzone « Bello è il mentir se a far gran ben si prova », è necessario prendere le mosse dalla biografia e fissare il tempo e le circostanze in cui vennero dettati per determinare fino a qual punto essi riflettano le genuine intenzioni dell'autore, ovvero queste siano sfigurate e mascherate: lo stesso non può dirsi delle opere specificatamente di natura filosofica e speculativa, sulle quali la biografia getta solo una luce assai scarsa e fioca, non rischiarante che cose particolari e subordinate, non già il contenuto essenziale del pensiero, nè procura il sussidio valevole per farci penetrare nell'intimità del medesimo, pur concedendo che a cogliere la mente del filosofo non si debba far astrazione dall'uomo e dal suo destino, e sopratutto dal suo carattere. Il che il Mariano conforta osservando che anche senza fondarsi sopra di una cognizione molto particolareggiata biografica come viene presentata dall'Amabile, lo Spaventa nel suo « Saggio sulla filosofia del Campanella » seppe intendere il filosofo, scrutare e scrutinare le sue dottrine e il loro valore.

Stabilito che l'unico intento dell'Amabile è stata la biografia, l'autore dimostra che l'importanza del Campanella e per le vicende durissime che dovè attraversare, per l'epoca a cui appartiene e pel fascino esercitato da lui sui contemporanei risulta evidente, e l'Amabile appassionandosi di tale argomento e consacrandovi il molto ingegno e i suoi lunghi e diligenti studi merita lode. Le difficoltà poi incontrate nel dettarla erano innumerevoli, tanto più che gli antecedenti biografi avevano messa

in dubbio la *Congiura*, e alcuni si erano sforzati di mostrarla insussistente per purgare il Campanella, come dice lo Spaventa, dall'infamia di congiuratore. E le ragioni su cui si appoggiavano erano, che se era fondata la doppia imputazione di crimine di Stato e di eresia, e gli venne mosso un doppio processo, era evidente che convinto dell'uno o dell'altro delitto la sentenza non poteva che essere capitale, mentre sta il fatto che egli sfuggì all'estremo supplizio.

L'Amabile per risolvere il problema, a proprie spese corre da un capo all'altro quasi tutta l'Europa, fruga negli archivi e nelle biblioteche dell'estero e dell'Italia e raccoglie documenti che illustrano la vita del Campanella dalla nascita (5 settembre 1568) sino alla morte (21 maggio 1639), in tutti i momenti, in tutti gli eventi suoi, prima della congiura, durante la congiura e i processi, poi durante la prigionia nei Castelli di Napoli, e la dimora in Roma e in Parigi. Con questi materiali non mai prima raccolti, l'Amabile ricostruisce la biografia del Campanella, lo segue passo passo e prova che le fila della cospirazione risalgono a lui come al loro centro, al loro motore e non soltanto l'idea di un movimento insurrezionale per fondare la repubblica, la sua, ma anche i modi ed i mezzi pratici di attuazione sono un suo trovato. Dai processi poi si è costretti a conchiudere circa all'azione di quelli che vi presero parte, e prima di tutti il Campanella, il quale persuaso di essere destinato a compiere una missione umanitaria, e risoluto a non lasciare intentato alcun mezzo pur di non fare un tristo fine, disse, disdisse, accusò, si scusò, non seppe resistere, e una prima volta tra le torture confessò nella causa per ribellione; poi nella causa per eresia si finse pazzo e malgrado dei tormenti tenne duro e non confessò. Sfuggito così alla morte, ad ottenere di essere liberato dal carcere supplicò incessantemente il Re di Spagna e il Papa, non pose scrupolo di simulare e dissimulare, di comporre scritti, far professione di fede che non esprimevano nè i suoi sentimenti nè i suoi intendimenti. Parlando di sè disse della sua vita e del suo passato in modo da svisarli addensando dubbii ed oscurità intorno alla sua persona e schiudendo la via ai più opposti giudizii dei posteri. Non v'ha dubbio che dalla biografia documentata dell'Amabile la figura del

Campanella appare nella miglior luce, ma sgraziatamente il carattere del medesimo non emerge per fermezza e costanza di convincimenti e di propositi.

Il Mariano rileva che se nella esattezza e minutezza della biografia dell'Amabile sono a più riguardi da riporre le qualità pregevoli della medesima, gli sembra pure che in esse sia la radice de' suoi difetti. Quindi la prolissità, le ripetizioni, ed invece di riassumere nella narrazione i punti culminanti dei documenti, il riprodurli quasi integralmente. Ora questo particolareggiare e sminuzzare sembra al Mariano provenire da una intuizione storica troppo ingenua o se vuolsi rigidamente e angustamente prammatica, per la quale l'autore crede bastevoli di seguire i fatti l'uno dopo l'altro, l'uno accanto all'altro quali si offrono nel loro corso naturale ed estrinseco; i fatti in una parola sono colti nel loro collegamento occasionale e quasi accidentalmente subiettivo e immediato che di essi non si saprebbe infine affermare che siano in tutto un prodotto del determinarsi arbitrario degli individui, laddove essi si subordinano e sottostanno alle condizioni ed alle esigenze, agli avvenimenti dominanti allo spirito dei tempi. Ora nel concetto dell'Amabile, Campanella non essendo un uomo come tanti altri ma una individualità storica, i suoi fatti, le sue azioni non hanno riferimento alla sola sua persona, ma prendono proporzioni più larghe, eccitano un interesse generale che trascende la cerchia del suo sè individuale, epperciò è necessario di saperlo collocare nel suo ambiente storico, che non è opera sua ma in cui cresce, si agita, agisce, reagisce, e si sforza di contrapporre il suo volere soggettivo. E se l'Amabile ha in certo modo sentito il bisogno di toccare qua e là della indole e dello spirito dell'epoca, ne dice tuttavia troppo scarsamente per corrispondere a quelle esigenze.

Vero è che l'Amabile ritenendo che la storia debba farsi caso per caso appoggiando ciascun fatto al suo documento, ed elevando tale maniera a teoria, discorre del metodo storico con grande osservanza da far pensare che unica storia sia quella tutta fatti e documenti, contro la quale teoria il Mariano oppone che se i fatti e i documenti sono i materiali necessarii della storia non sono tuttavia la storia, non sono la realtà

storica. Comunemente, aggiunge egli, si pensa che la realtà, l'obbiettività storica stia lì, nel fatto, quale empiricamente ed esteriormente si manifesta, che basti prenderlo e renderlo qual'è; laddove nella sua parvenza immediata il fatto storicamente, non dice, non significa niente. La sua natura storica, il suo essere storicamente non obbiettivo, positivo, non lo assume e manifesta se non in quanto sorge e viene colto in quel complesso organico di cause e di effetti, in quella reciprocità di azioni e reazioni, in quell'intreccio di nessi, di relazioni coi suoi antecedenti e colle sue conseguenze prossime e remote per cui esso fatto, mentre, da un lato, è un prodotto di cagioni interiori e spirituali, proietta, dall'altro, e irradia l'efficacia sua sul moto della cultura. I due modi di concepire la storia dipendono essenzialmente dal diverso indirizzo filosofico che seguono l'Amabile ed il Mariano. Quegli educato al metodo sperimentale pretto, abituato a lavorare e insegnare in altro genere di studi provando e riprovando, crede e ritiene che questo stesso debba applicarsi alla storia. Questi, largamente versato nelle discipline filosofiche, seguace di Hegel ma non pedissequo, afferma di non intendere che cosa l'Amabile voglia significare sostenendo che nello scriverla come nell'insegnarla, la storia debba essere non una cosa bella e fatta, ma farsi via via. Imperocchè la storia non essendo nè l'anatomia nè la patologia non può dar luogo all'osservazione diretta, all'esperimento immediato, al riscontro ed alla riproduzione obbiettiva del ragionamento e delle cose a cui si riferisce. Essa, la storia, invece è un riandare il passato, il mondo spirituale obbiettivo allo spirito, una ricostruzione spirituale. In sè l'osservazione, la comparazione, l'esperienza non sono escluse, non sono esteriori e sensibili, ma interiori ed intelligibili, e fondamento e riscontro e criterio loro sono tutti nel pensiero, così che non ultima ma forse prima facoltà per trattare degnamente la storia è un tessuto logico, forte e serrato, e non meno forse un'ampia e seria disciplina filosofica.

Il Mariano crede che quando parecchie delle storie documentate che oggi si scrivono saranno morte e sotterrate si tornerà sempre daccapo a ricercare e studiare nella *Scienza Nuova* del Vico o nella *Filosofia della storia* dell'Hegel. E ciò

per la semplice ragione, che quei fatti e documenti sono pur presupposto e base materiale, ma sulla quale s'erge e domina lo spirito, intento a riconoscere lo stesso, il suo processo, il suo divenire, le sue leggi, i suoi bisogni, le sue idee obbiettivamente manifestate e realizzate, via via attraverso il tempo e lo spazio; ch'è in fondo la storia vera, la forma suprema ed eminente della storia. La quale sentenza, mentre esprime lo spirito dell'Hegelianismo, involge la storia umana nelle spire di un fatalismo contro cui protestò e protesterà sempre la libertà e la coscienza individuale.

Ad ogni modo la relazione del prof. Mariano merita di essere studiata e meditata seriamente, e noi volentieri ci siamo dilungati nell'esporne i punti fondamentali per rilevarne tutta la sua importanza.

R. BOBBA
Prof. di Storia della Filosofia
nella R. Università di Torino.

Ufficio della Psicologia nella scienza della educazione. — *Dissertazione di* G. CATALANO, *per la libera docenza in Pedagogia nella R. Università di Catania.* — Catania, tipografia Reale di Adolfo Panzini, 1888.

I.

L'Autore comincia con investigare qual sia l'ufficio della Psicologia nella scienza della educazione.

Esistono, egli dice, divergenze molte e profonde sulla essenza dei fatti che formano l'obbietto della Psicologia, e sul valore d'una scienza dell'educazione: quanto alla prima si agitano tutt'ora questioni secolari e talune irresulubili; quanto alla seconda non si è ancora stabilito l'indirizzo e i limiti, nè se abbia entità scientifica, o sia un insieme di notizie prese a prestito dalle altre scienze ed accozzate tra loro per ragioni d'opportunità. Ciò nondimeno in mezzo alla varietà dell'opinione ed al ciclico succedersi dei sistemi permangono due gruppi di fatti: i psichici e gli educativi, i quali, comunque ricercati e fissati

aumentando col progresso della investigazione scientifica, danno di tempo in tempo il crollo alle artificiose costruzioni sistematiche; e smentiscono in tutto o in parte le sintesi precoci di menti elevate ed impazienti. I fatti di ciascuno dei due gruppi, mentre sono stretti tra loro da vincoli di medesimezza, si connettono intimamente con quelli dell'altro, stantechè gli educativi presuppongono i psichici. Ora essendo appunto i rapporti di questa connessione che dobbiamo ricercare per stabilire quale sia l'ufficio della Psicologia nella scienza dell'educazione, sorge la necessità di fissare le nostre idee intorno a due punti fondamentali controversi, cioè 1° se i fatti Psichici appartengono all'attività biologica, o si riferiscano alle attuazioni d'una sostanza *sui generis*, cui si dà il nome di *spirito o psiche*; 2° se i fatti educativi siano gli stessi fatti psichici e biologici presentati sotto un altro aspetto e coordinati a un fine eminentemente pratico, oppure costituiscono un ordine a sè, singolo, specifico, in guisa che risultino composti tra loro in una unità scientifica.

Queste due questioni l'autore si propone di risolvere, e facendo la critica della dottrina dei positivisti dimostra che nel sistema del positivismo non ci è di nuovo altro che il nome; perocchè in sostanza esso storicamente si presenta come la forma più schietta del Naturalismo con cui Telesio iniziò il ritorno del pensiero alla libera speculazione filosofica, precorrendo egli prima e Galilei dopo, l'uno dei due indirizzi con cui ebbe principio l'epoca moderna della Filosofia.

E quì accenna rapidamente ai precursori del Positivismo, e si ferma allo Spencer, il quale sebbene si sforzi di dimostrare che non appartiene alla scuola di Augusto Comte; nondimeno è il continuatore del sistema comtiano, anzi lo completa, tesoreggiando per mezzo d'una vasta dottrina le idee di tutti i suoi predecessori e i risultamenti delle scienze naturali. Il positivismo spenceriano è la più schietta e la più compiuta espressione d'un sistema che ha il medesimo proposito del naturalismo telesiano, infatti si propone di trattare come Telesio, *de natura rerum juxta propria principia*; e come Telesio spiega il mondo col moto, la Psicologia col senso ed il senso col moto. E prende da Galilei e Bacone il metodo, dal Locke

l'origine empirica delle nostre conoscenze; dal Hume la teoria dell'associazione psicologica; dal Condillac la formazione lenta della psiche secondo leggi costanti e indipendenti dal nostro arbitrio; dal Broussais l'identificazione dei fatti psichici coi funzionali; dal Saintsimon la Fisica sociale; dalla Zoologia il principio di evoluzione, la legge ereditaria, l'adattamento, la lotta per l'esistenza e la scelta; ipotesi ampliate poderosamente dal Darwin; dalla Fisica la persistenza delle forze e la continuità del moto, ecc.

Accennata così la genesi del positivismo spenceriano l'A. prende a confutarlo dimostrando che una filosofia *positiva* non dovrebbe partire da principii *a priori*, come la relatività della conoscenza e l'evoluzione, sibbene dai fatti somministrati dall'esperienza, o dall'intuizione, o dalla riflessione; provarli e riprovarli, raccoglierli, ordinarli, generalizzarli, *indurne* le leggi e i principii; e da questi *dedurne* ogni altro fatto possibile. Invece il Positivismo moderno parte da dati presupposti, non indotti dall'esame dei fatti, e presi a prestito da varie scienze, nelle quali non si ritengono neppure come certi, ma come ipotetici. E quì l'A. mette in dubbio la realtà delle famose cinque leggi darwiniane.

Critica poi il metodo sperimentale adoperato dai positivisti e dice, che in un senso solo l'esperienza esterna è adoperabile come mezzo di ricerca psicologica, quando cioè sia diretta a trovare i rapporti tra gli elementi psichici ed i funzionali; onde nel caso speciale riesce possibile dallo stato dei secondi indurre lo stato dei primi. Però in questo caso, essa non è sola ma concorrente con l'esperienza interna; perocchè uno stato o un movimento psichico che s'induce dalla osservazione di certe modalità funzionali ed antropologiche, è già per se stesso noto all'osservatore come avvenuto precedentemente nell'animo suo.

Fatte alcune osservazioni intorno al metodo induttivo e deduttivo passa a dimostrare che l'evoluzione su cui il positivismo fonda tutto il suo sistema, non è punto un dato dell'esperienza nè il risultamento della induzione. Esso in Zoologia è al massimo una ipotesi, in Psicologia è un principio arbitrario, un asserto gratuito, cui i fatti quantunque stiracchiati da tutte le parti, non si accomodano.

Dopo ciò parla della genesi e natura della Psiche, e cominciando dalla percezione confuta la dottrina positivista intorno all'istinto e alla memoria, e citando Bernardo Perez, il quale accetta la teoria della memoria ereditaria, e la fa consistere nella riproduzione di certi movimenti automatici del neonato, come gridi, starnuti, gesti disordinati, ecc., spiritosamente domanda: « Il primo mortale che starnutò, da chi ebbe lasciato questo ricordo? ». Dimostra poi che gli atti psichici non si possono spiegare per mezzo dei movimenti riflessi e si ferma a studiare la sensazione e la percezione confutando la teoria dell'associazione e dimostrando che una sensazione non solo non è percezione, nè in essa trasformabile, ma non può neppure produrre una sensazione diversa, e conchiude, che il *quid*, che percipisce, non essendo sensazione, è fuori di essa.

Ciò stabilito dà un rapido cenno delle altre facoltà psichiche dimostrando come sia falso asserire che l'idea è una sensazione richiamata, e che la ragione è un grado di evoluzione dello istinto.

Parlando della forza psichica confessa che tale questione è ardua e complessa, egli non si ripromette trattarla ma s'ingegna di sfiorarla appena. Nella intelligenza vi è un *che* diverso dalla sensazione, ossia dal moto molecolare. Questo fatto così evidente è un ostacolo insormontabile innanzi al quale l'evoluzione s'arresta. Ma gli evoluzionisti credono d'averlo sorpassato con due parole vuote di senso: *forza psichica*; ed asseriscono che l'esistenza di questa forza la quale risiederebbe nel cervello, è indotta dalle sue manifestazioni, nella stessa guisa che dagli effetti ottici e termici si risale alla forza luce ed alla forza calore. Ciò, dice l'A. e lo dimostra, contiene una asserzione gratuita ed un errore scientifico.

Passando a studiare la coscienza e la volontà confuta la dottrina di H. Spencer, il quale ritiene che la coscienza sia una successione di cangiamenti, e che cessi al cessare di questi. Ridurre la coscienza a un fenomeno mutabile, vale negarla a dirittura e si è già arrivati a questa conclusione. Il Sergi, per esempio, asserisce che la coscienza è un'astrazione, non esistendo che fenomeni coscienti e che ogni atto non è psichico se non giunga ad essere cosciente.

Ma è un giuoco di parole, perchè fenomeno cosciente significa fenomeno che ha la coscienza. Generalmente la coscienza è ritenuta come una speciale facoltà per la quale il soggetto è consapevole di tutti gli atti, che esso compie. Per taluni è percezione; per altri è conoscenza; per altri è identica ai mutamenti dello spirito; per Sir W. Mille Hamilton è sentimento. Si è detto pure che la coscienza è un risultato di progressiva formazione e non un'attività originaria. Evidentemente si confonde la coscienza come potenzialità dello spirito col contenuto di esso. La coscienza non è solo percezione o solo sentimento, o solo pensiero, ma è lo stesso io che intuisce il proprio essere e percepisce, sente, pensa le proprie affezioni. Essa non è risultato, nè prodotto, ma originaria coesistente con l'energie biologiche, essendo assurdo che l'io, che pensa le mutazioni sensibili, sia il risultamento di queste mutazioni.

Relativamente alla volontà i positivisti ripongono in un movimento vibratorio ganglionare la genesi delle volizioni. La volontà sarebbe la reazione muscolare dell'impressione prodotta dall'eccitamento esterno. Le volizioni adunque sarebbero moti riflessi. Quì l'A. nota una contradizione; ed è che il moto riflesso è appunto involontario, incosciente automatico.

Quanto all'ambiente, all'adattamento, all'eredità, sono tre fatti che bisogna non disconoscere ma non esagerare. L'azione dello ambiente si esercita potente sullo sviluppo biologico in genere e del sistema nervoso in ispecie; onde ha un'importanza capitale per la Pedagogia. L'adattamento all'ambiente delle attività psichiche come l'intendono i positivisti, è una esagerazione ed è inesplicabile; per spiegarlo si ricorre al solito moto riflesso. Le forme del pensiero nascono dall'ambiente; la coscienza è una mutazione indotta dall'ambiente: l'azione morale è l'adattamento della condotta all'ambiente.

Quali ne sono le conseguenze?.....

La legge ereditaria, nel senso d'una legge universale e rigorosa non si presta ad una discussione scientifica.

In quanto alla trasmissione ereditaria delle idee accumulate, non c'è una sola prova per ammeterla.

Discorrendo della energia psichica l'A. dice che non intende punto negare la importanza del positivismo per la sua in-

fluenza sull'indirizzo filosofico; nè affermare che nulla resti alla scienza dai lavori dei pensatori, che han fondato o seguito questo sistema. I vantaggi da esso arrecati consistono principalmente nell'aver promossa la ricerca analitica, e nell'aver fatto sparire definitivamente dalla Psicologia quella moltitudine di facoltà distinte, che operavano ciascuna per conto proprio, ma le analisi iniziate dai positivisti sono incomplete, guidate da un principio preconcetto, sempre troncate da sintesi premature. Inoltre, alle facoltà dalla vecchia Psicologia si sono sostituite le parvenze fenomeniche, il nulla.

Non ci allontaniamo pertanto dal monismo materialista per accostarci a quello idealista. Il materialismo, di qualsivoglia forma che nega l'attività idealizzante, e l'idealismo che nega l'intervento dei sensi, rappresentano due singole affermazioni che si armonizzano nel dualismo, non quello cartesiano, che abbandona i due termini senza nessi, ma quello dialettico, che accorda le due attività: intelletto e senso; intuizione e sensibile. Il chè si può tradurre in spirito e materia come due energie riunite in una unità sintetica ed operanti incessàtamente l'una sull'altra. La natura sostanziale di queste due energie oltrepassa i limiti del conoscibile, entro i quali si trovano invece le loro modalità e i risultamenti del loro continuo lavorìo. Lasciando alla Metafisica questa parte incognita, il còmpito della Psicologia, principalmente nelle sue attinenze con la Pedagogia, e l'Etica, consiste nel ricercare quali siano i fatti d'attribuirsi allo spirito, quali al senso; quali le leggi che governavano le associazioni armoniche tra gli uni e gli altri; quali i rapporti che li unisce in unità perfetta; quale lo sviluppo rispettivo e simultaneo; quali le relazioni col mondo esterno.... Un punto resta e sempre resterà oscuro, ed è: in qual modo un fatto sensorio, ch'è un moto possa destare un fatto psichico e viceversa. Ma se questo non è, e forse non potrà essere un dato della coscienza, è senza dubbio un postulato, stantechè tutti i fatti psichici dimostrano l'esistenza d'un nesso tra gli atti della energia psichica e della sensoria.

Questa, si può dire, è la prima parte del libro dell'A. il quale dopo aver accennato alla relazione che passa tra la Psicologia e la Pedagogia ed ai rapporti che quest'ultima ha con la Biologia e la Logica, prende a trattare del fatto educativo.

II.

L'educazione fu costantemente ritenuta come un'arte, come un mezzo, come azione dell'uomo sull'uomo, diretta a conseguire fini suggeriti da interessi temporanei, però indipendentemente dall'arte di educare v'è nell'uomo una tendenza naturale spontanea ad educarsi la quale si mostra come manifestazione d'una energia insita a ciascun individuo. Essa per l'impulso dell'energie esistenti nell'ambiente, dallo stato di potenza passa a quello d'attività, generando lo sviluppo di tutte le facoltà umane. Vi è dunque un fatto educativo indipendentemente dalla educazione come arte.

La concezione più positiva e reale dell'Universo, la quale scaturisce dalle conclusioni finali di tutte le scienze, è che esso rappresenta un'unità risultante dalla cospirazione armonica del molteplice e del vario.

Ogni singolo esistente contenuto nel molteplice è in sè una unità, che risulta dalla concorrenza di unità d'ordine inferiore, ossia meno complesse, ed è a sua volta parte concorrente d'una unità d'ordine superiore o più complessa. E così di unità in unità si giunge alle unità non formate da altre, che diremo elementari e consistono in due sostanze, lo spirito e la materia. Ciascun esistente è perfetto quando raggiunge esattamente e compiutamente il fine della propria destinazione, e raggiunge questo fine quando le unità che immediatamente concorrono a costituirlo, si trovano riguardo alla quantità, alla qualità ed alle attività rispettive in certi rapporti numerici, i quali sono costanti per ciascuna forma unitaria. L'uomo non è perfetto ma tende a perfezionarsi ed il suo perfezionamento consiste nel progredire verso l'armonia dei seguenti gruppi di rapporti: 1° Tra l'unità psichica, la biologica e il mondo esterno ; 2° Tra le varie attività che concorrono a formare l'unità psichica; 3° Tra le varie attività che concorrono a costituire l'unità biologica; 4° Tra le varie energie dell'ambiente.

Il perfezionamento dell'individuo è limitato, ma per altro è progressivo in una serie d'individui, e questa progressione dipende: 1° dalla predisposizione ereditaria; 2° dalle modificazioni

che subisce l'ambiente per opera degl'individui di una data generazione.

Mentre il perfezionamento è limitato nell'individuo; nella specie è illimitato, esso si presenta sotto due aspetti, in due epoche della vita dell'uomo. Nel primo aspetto è la tendenza delle unità secondarie nelle unità finali sotto l'azione dell'ambiente; nel secondo aspetto è la tendenza variabile, col grado di sviluppo precedente, delle azioni dell'individuo ad armonizzarsi con la legge morale. Nel prino caso si ha il *fatto educativo*, nel cecondo caso il *fatto etico*.

Stabilita così l'esistenza del fatto educativo l'A. passa ad assegnare il posto che la Psicologia e la Pedagogia hanno nella classificazione delle scienze, dopo di che egli investiga qual sia il fondamento psicologico dell'educazione. La Pedagogia pel suo obbietto teleologico si trova in rapporti con tutte le scienze antropologiche non solo, ma eziandio con quelle degli altri gruppi, gli obbietti delle quali abbiano attinenze con l'uomo.

Però se è un'esagerazione ridurre la Pedagogia ad un capitolo esclusivo della Biologia, o della Sociologia, è pure una esagerazione infeudarla alla Psicologia. Nondimeno tra tutte le scienze, quest'ultima e la Logica, nel senso ristretto dello sviluppo del pensiero, hanno una maggiore influenza ed un officio più importante nella scienza pedagogica. L'ufficio precipuo della Psicologia consiste nel fornire alla Pedagogia le nozioni sulle facoltà dello spirito e sulle leggi del loro esplicamento; la Pedagogia esaminando lo sviluppo graduale d'ogni facoltà da che s'inizia nel neonato, sino al massimo grado, e le molteplici condizioni che lo fanno variare, influisce alla sua volta sulla Psicologia, cosicchè queste due scienze s'illuminano a vicenda ma non si confondono.

Per meglio far risaltare i rapporti di differenza e di nesso tra l'una e l'altra scienza l'A. esamina l'ufficio della Psicologia rispetto ai tre lati del problema pedagogico, cioè allo sviluppo educativo, al fine dell'educazione, e ai mezzi educativi, in tanti capitoli svolti con copiosa dottrina e finezza di critica, i quali si chiudono con un abbozzo di un sistema educativo nel quale si mostra profondo conoscitore dei progressi che la scienza pedagogica moderna ha fatti.

III.

In fine nella conclusione egli riepiloga il suo lavoro dicendo che il problema educativo è problema eminentemente scientifico, e la Pedagogia è una scienza a sè; avente i suoi principii e il suo fine, il suo processo e le sue applicazioni; le quali si riferiscono alla *didattica*, al *governo scolastico*, *all'ordinamento scolastico, alla legislazione scolastica ed alla educazione sociale*. Chi riduce la pedagogia a una serie di regole per insegnare, oppure ad un elenco di principii presi a prestito da varie scienze e destinati a illuminare i processi metodici dell'insegnamento, la snatura, la rinserra entro confini ristretti e non proprii, ne isterilisce il campo di ricerca. Essa, studiando l'uomo nella situazione sua più eminente e più complessa, cioè nello sviluppo di tutte le attività di lui, in ordine ad un fine, muove dalle scienze antropologiche e termina alle teleologiche. Se non che siccome l'attività dirigente, modificante e creatrice è la psichica, ed il fine è l'acquisto dei mezzi pel conseguimento di supremi doveri, così la Pedagogia ricongiunge due termini; il psicologico e l'etico, in quanto ricerca e tende a mantenere in vigore le leggi dello sviluppo progressivo dello spirito nell'individuo e nei varii gruppi collettivi, realizzando a gradi il tipo ideale di perfezione. Sicchè la Psicologia è il fondamento principale ed indispensabile della Pedagogia, come questa, mirando al fine etico dei doveri individuali e sociali, costituisce una delle più solide basi della Sociologia, in quanto considera l'ordine dei rapporti e delle scambievoli influenze, tra l'uomo e l'ambiente, nell'atto che essi rapporti ed influenze, s'iniziano, si formano e definitivamente si stabiliscono.

L'educazione è un fatto obbiettivo, distinto, universale il quale s'identifica col progresso civile morale e intellettuale, e risulta com'effetto della perfettibilità umana. Il concetto dell'educazione è vasto, dappoichè s'estende dall'individuo ai varii aggruppamenti sociali fino alla specie; dalla ricerca scientifica dei fatti, delle leggi, dei principii, dei processi alle maniere d'attuare una compiuta azione educatrice armonicamente nelle famiglie, negli ambienti, nella scuola; dai rapporti armonici

delle energie individuali all'armonia tra quelle coi varii ambienti e con la storia, in guisa che la catena del processo storico d'una famiglia e d'un popolo non si spezzi; dai mezzi educativi materni all'Università passando per le scuole infantili, le primarie, le secondarie, le popolari.

L'ufficio della Psicologia si riassume nel porgere alla Pedagogia la nozione chiara e distinta dello stato psichico in ogni momento della vita individuale e sociale ed in ciascuna condizione intrinseca o estrinsica. Donde deriva: 1° che la Pedagogia ha un campo esteso di ricerche, e che è una scienza indispensabile per l'insegnamento orale o scritto di qualsiasi altra scienza; 2° che i mezzi educativi si trovano nella famiglia, nei varî ambienti, nelle diverse funzioni del Potere, e nella scuola, che ha la direzione suprema, e ne guida l'indirizzo; 3° che lo studio della Psicologia è condizione necessaria per una educazione razionale ed efficace, e dovrebbe precedere in ciascuna specie di educatore ogni azione educatrice. E tra gli educatori l'A. mette non solo gl'insegnanti, ma anche i genitori, i varî funzionarî, i lesgislatori, i formatori di programmi. La mancanza o la incompiutezza di questo studio sono la cagione di molti mali, e rovinano buona parte della gioventù. Quando un bambino tra il 2° o il 3° anno opprime la mamma o il babbo di domande sugli oggetti che vede, d'ordinario viene redarguito come petulante. Povero bimbo! non si sa ciò che succede nella sua mente e nel suo cervello; non si sa quanto bene gli si farebbe contentandolo, quanto male gli si fa strozzando con un brusco rifiuto il processo intellettuale che si va iniziando. L'eccessivo e prolungato rigore come la più complessa rilassatezza; la restrizione d'ogni libertà e lo sfrenamento inconsulto e scompigliato, l'asprezza e le moine addolcinate; il disprezzo o l'elogio continuo: i castighi e i premî sconfinati e disadatti; la degradante sommissione e la rottura d'ogni vincolo di dipendenza, non che l'abolizione d'ogni forma esteriore di rispetto.......... sono eccessi, i quali, anzichè educare, guastano e corrompono. Ed in essi si cade da tutti ed ovunque appunto perchè non si conosce l'animo del bambino, del fanciullo, del giovane. Un bacio dato a tempo, una carezza prodigata in un dato momento e in un dato modo, la libertà

rispettata, ma convenientemente guidata e mantenuta nei limiti della libertà vera, banditi il disprezzo e l'asprezza; lo elogio parco, ricercato, ma meritato e giusto; i castighi e i premi amministrati in guisa da produrre cogli uni il sentimento di aver mancato ai proprî doveri, con gli altri la coscienza di averli adempiuti, ed il proposito di adempierli sempre; il rispetto imposto con l'esempio e con l'autorità morale, e chiesto nella forma conveniente che non sia sottomissione........ sono questi i principali mezzi educativi, che sollevano, nobilitano e formano il piccolo uomo di carattere elevato, buono di cuore e vigoroso di mente. Ma essi sono adoperabili soltanto da chi può profondamente scandagliare lo stato psichico in ogni momento e in ogni condizione, non che cogliere i movimenti psichici che precedono immediatamente, accompagnano e seguono ciascun'azione, che s'esercita sull'allievo. Donde risulta che sono indispensabili gli studî psicologici per chiunque sia chiamato a concorrere al governo educativo, senza i quali si perturba il processo normale dell'educazione, nè si raggiunge quella cospirazione armonica delle varie azioni pedagogiche, necessaria per ottenere risultati reali e non effimeri. In appoggio di questa sentenza l'A. richiama l'autorità dei più chiari filosofi e pedagogisti. Dalle cose esposte segue che se la conoscenza della psicologia è necessaria e fondamentale per chi governa l'educazione nelle scuole e nelle famiglie, lo è con maggior rigore pei legislatori scolastici. Che se questi, non solo in Italia, ma anche fuori, nella formazione delle leggi, nella compilazione dei regolamenti e nella fabbricazione dei programmi, anzichè ispirarsi ad un gretto empirismo, a criteri d'espedienti restrittivi, repressivi, e d'una rigida uniformità da reggimento, avessero posto e ponessero mente ai varî stati psichici degli allievi nei diversi gradi di sviluppo, ed alla natura ed all'esigenza irreprimibili dello spirito umano, non si avrebbero i risultati che si hanno, a volta grotteschi, a volta dolorosi, sempre leggieri, effimeri e superficiali rispetto alla educazione e alla cultura. L'applicazione automatica, fatale, rigida, e pesantemente uniforme di leggi e di regole, che non tengono punto conto della natura e delle varietà psichiche degli allievi ne cristallizza l'ingegno, ne perturba l'anima, ne

svia le inclinazioni, li rende di carattere sospettoso e subdolo, gli sfiducia e li mette in uno stato di lotta coi loro insegnanti; mentrechè un processo educativo normale richiede scambio d'affetto e di fiducia tra i primi e gli ultimi.

Una delle conclusioni d'ordine generale, cui si giunge coi principî esposti, è questa : che l'educazione deve produrre l'aumento della generazione pensante e morale, sicchè compito supremo di essa è l'esplicamento di tutte le potenze del soggetto, dapprima per mezzo degli oggetti, poi direttamente col soggetto stesso. Donde deriva che l'insegnamento oggettivo oltre ad avere per iscopo lo sviluppo educativo dello strato sensorio, è mezzo per lo sviluppo educativo del soggetto pensante e cosciente. Ne deriva eziandio che bisogna associare il metodo oggettivo al soggettivo in guisa che il primo miri continuamente al soggetto, e che vada gradatamente cedendo il posto al secondo, fino a che questo abbia la esclusiva prevalenza.

Epperò: il sistema educativo deve nel periodo oggettivo esplicare l'implicito, nel misto invigorire le potenze esplicate e iniziare la libera spontaneità del soggetto; nel terzo periodo, partire dal soggetto e porlo in grado d'avvalersi liberamente delle proprie attività in ordine al conseguimento del fine educativo. In quanto al metodo; prevalenza del dialogico nel primo periodo, prevalenza dell'espositivo nel secondo; solo l'espositivo nel terzo.

Ho creduto utile di compendiare, trascrivendo quasi sempre le stesse parole dell'A., questa dissertazione, la quale, è senza dubbio pregevole pel contenuto, perocchè contiene del vecchio e del nuovo, e risponde precisamente al concetto di F. Bacone il quale scriveva in questa guisa : « *Reperiuntur ingenia, alia in admirationem Antiquitatis, alia in amorem et amplexum Novitatis effusa; pauca vero eius temperamenti sunt ut modum tenere possint, quin aut quae recte posita sunt ab Antiquis convellant, aut ea contineant quae recte afferuntur a Novis. Hoc vero magno scientiarum et Philosophiae detrimento fit, quum studia potius sint Antiquitatis et Novitatis, quam judicia: Veritas autem non a felicitate temporis alicujus, quae res varia est; sed a lumine Naturae et Experientiae, quod aeternum est,*

petenda est. Itaque abneganda sunt ista studia: et videndum, ne intellectus ab illis ad consensum abripiatur. (*Novum. Org.* Lib 1. Aphor. 56)

I così detti positivisti che hanno l'ambizione di voler essere considerati come i soli legittimi successori della dottrina baconiana meditino bene questo aforismo.

VINCENZO BENEDETTI
Prof. di filosofia nel R. Liceo di Arpino.

La Philosophie dans ses rapports avec les sciences et la religion — par I. BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE. — Paris, Félix Alcan, 1885. — Un vol. in-8° di pag. 280.

Questo nuovo libro, che l'insigne interprete della filosofia di Aristotele ha recentemente pubblicato, consta di cinque parti che sono: 1° La filosofia nel secolo XIX. 2° La filosofia e la scienza. 3° La filosofia e la religione. 4° La filosofia e la religione in Francia. 5° Conclusione.

Nel dare un cenno di quest'ultimo lavoro del Barthélemy noi non intendiamo di fare un'analisi minuta di ciascheduna parte di questo libro, ma semplicemente di limitarci a dire quanto occorre per rilevare il pensiero di questo illustre scrittore intorno al problema della relazione della filosofia colle scienze e colla religione; la cui soluzione ha costantemente occupato l'attenzione delle più alte intelligenze.

Ed anzi tutto noi qui non possiamo lasciare inosservato che l'illustre autore di questo libro è partito da un punto di vista forse alquanto parziale per cui viene indotto a vedere nella Francia e nei filosofi francesi il centro più importante della filosofia. Noi che indubitatamente riconosciamo coll'illustre scrittore gli alti titoli di benemerenza che ha verso la scienza il Descartes, che lo riteniamo per il vero ordinatore sistematico della filosofia moderna, e che riconosciamo tutto il significato e l'importanza della alta intelligenza di Victor Cousin, del quale non disconosciamo l'influenza esercitata in Italia; con tutto questo non possiamo convenire in tutto col Barthélemy

nel giudizio comparativo che fa della filosofia francese colla filosofia della Germania, Inghilterra ed Italia in questo secolo. A noi pare che il giudizio che egli porta sulla filosofia tedesca per es. e sul Kant in modo particolare, sia alquanto eccessivo. Ma senza insistere su qualche divergenza che divide il nostro punto di vista da quello dell'autore, tanto benemerito degli studi filosofici, non esitiamo ad affermare che il libro è assai importante sopratutto, perchè difende l'ufficio e il valore proprio della filosofia contro l'invadente indirizzo materialistico che da ogni parte la minaccia.

La filosofia, secondo il nostro autore, non è un privilegio, nè può essere quindi un monopolio di pochi; essa è uno stato dello spirito conceduto a tutti gli uomini; e come il pensiero umano essa è necessariamente libera. Nella storia della intelligenza dalla Grecia a noi non ci sono che due epoche: una di libertà, l'altra di soggezione. Nella antichità le questioni metafisiche furono discusse con tutta libertà: a questo periodo di libertà succedette un altro di cui il silenzio sulle questioni essenziali fu imposto alla ragione come una legge immutabile, e fu merito di Descartes di aver rotto questo silenzio. L'illustre scrittore dubita però che la filosofia possa al nostro tempo riacquistare quella considerazione e quella stima che godette un tempo in Grecia.

La ragione di questo dubbio la trova nei due avversari, che la filosofia incontra presso tutti i popoli che la coltivano, cioè, la religione e le scienze positive.

Rispetto alla religione il male non è così temibile, perchè la filosofia è assai tollerante per comprendere le sue diffidenze ed anche perchè essa stessa sotto certi rispetti è lontana dal disapprovarle. Mentre invece sorprende l'inimicizia della scienza; inimicizia più recente, ma non meno viva e più temibile di quella della religione.

Noi non entreremo qui nella analisi minuta che egli fa per determinare i rapporti che la filosofia ha e deve avere colla scienza e la religione; perchè a noi basta di riferire qui le conclusioni, alle quali arriva l'illustre filosofo con questa sua analisi, e che formano appunto, dirò così, la sostanza del suo libro.

La filosofia, dice il Bartélemy, è di tutte le applicazioni dello spirito e della ragione la più elevata e la più libera; e la sua indipendenza non ha altri limiti che lo stesso spirito umano, la ragione non riceve leggi da alcuno; essa non obbedisce che alle leggi che essa trova in sè stessa.

La filosofia ha per suo oggetto, l'*uomo*, il *mondo*, *Dio*, che presi nella loro generalità rappresentano la totalità delle cose; di qua deriva la grandezza della scienza filosofica che tenta appunto di abbracciare e di comprendere il tutto.

La filosofia non ha per altro ragione di inorgoglirsi del posto superiore che occupa nella intelligenza, perchè la sua funzione è una funzione necessaria. Tutte le altre applicazioni delle facoltà intellettuali non sono che l'analisi di oggetti particolari e siccome l'analisi è sempre fatta per rispetto ad una sintesi; la sintesi universale, della quale è incaricata la filosofia, è talmente indispensabile che l'umanità non ha potuto sottrarvisi mai.

Lo spirito umano non potendo trarre che da sè stesso le regole che lo possono preservare dall'errore, ha la facoltà di ripiegarsi in sè stesso, di fare sè stesso come le cose esterne, oggetto delle sue osservazioni; questo lavoro intimo costituisce il metodo; e la riflessione appartenendo esclusivamente alla filosofia, questa sola ha il diritto di imporre le leggi della ragione a tutte le scienze. Quando le scienze speciali si occupano del metodo, escono esse fuori del loro dominio. La filosofia è quindi la madre delle scienze, perchè dà loro la direzione che debbono seguire. Gli antichi avevano sentito questo bisogno così vivamente quanto lo sentiamo noi, ma fu merito del secolo XVII, fu merito di Descartes di avere stabilito in modo inconcusso il vero fondamento del metodo. La filosofia che rispetto agli oggetti che studia può essere detta la scienza dei principii e delle cause, come la dice Aristotele, per rispetto al metodo che raccomanda, è essa la regolatrice dello spirito in tutte le opere a cui egli attende.

Quando le scienze si fanno avversarie della filosofia, esse disconoscono i servigi che ne ricevono. Ma questa ingratitudine non può essere duratura, perchè per poco che le scienze vogliano approfondire quello che esse sono e come esse agiscono, esse sono condotte a vedere i legami segreti, dai quali

sono legate alla filosofia, poichè senza di questa mancherebbero di base.

Tra la filosofia e la religione, l'accordo senza essere impossibile, non è certo facile, perchè l'uno e l'altra pretendono alla supremazia. Il nostro Autore dice: Noi non esitiamo a dare l'impero alla ragione che Dio ha fatto indipendente e libera. In questo abbiamo con noi l'antichità intera; ma più che la testimonianza storica ci è quella della ragione; nel Medio Evo la ragione dovette tacere; ma questi tempi sono passati ed essi non tornano più.

La filosofia reintegrata dei suoi diritti non deve abusarne. In nome della pace sociale essa deve praticare una tolleranza che non si è avuta verso di lei. Essa poi non deve mai cercare di sostituirsi alla religione; religione e filosofia sono cose distinte, la filosofia infatti è individuale come la ragione, mentre la religione è sovra tutto universale.

Anche da questo breve cenno che noi abbiamo fatto di questo nuovo libro dell' illustre Barthélemy Saint-Hilaire, possiamo rilevarne e l'importanza ed il valore. Il Barthélemy che nelle prime parole ci dice che il suo intendimento non è di fare una apologia della filosofia, che non ne ha di bisogno, ma di esplicarne l'idea, che in generale è troppo poco compresa, riesce effettivamente a determinare in modo chiaro e preciso e con vero splendore ed eloquenza di forma in che consiste una vera filosofia, e quali sono i suoi reali rapporti colla scienza e colla religione.

Nel suo libro il Barthélemy ha cercato di dimostrare, e lo ha dimostrato effettivamente, come la filosofia non sia un fatto indifferente per la vita di un popolo; ma come da essa dipenda in gran parte la maggiore o minore grandezza delle nazioni. Egli saluta come benemerito della Francia il Cousin per aver dato alla Francia l'insegnamento officiale di questa scienza. E poichè da noi si tratta ora di ridurre questo insegnamento ad una esistenza puramente nominale; ci piace di riferire qui le parole colle quali l'illustre Senatore francese encomia l'opera di V. Cousin. « È a lui, dice il Barthélemy, che la gioventù dovrà questo indispensabile complemento di ogni seria educazione. Alla fine degli studi classici, quando il

giovane lascia la scuola per divenire cittadino, non è egli una imperiosa necessità di mostrargli quali sono i principî di tutto ciò che i suoi maestri gli hanno insegnato, e le regole della condotta che egli deve tenere nel resto della sua vita? L'oblìo di un tale insegnamento, dopo lo studio delle lettere e delle scienze, non sarebbe egli forse la più dolorosa lacuna? Tra le querele che i ciechi avversari del sig. Victor Cousin hanno mosso contro l'influenza di lui, il rimprovero del dispotismo è forse il meno giusto. Si è biasimato violentemente ciò che fu detto la sua filosofia di Stato, come se lo Stato, incaricato dell'avvenire della società e della educazione della gioventù, potesse disinteressarsi di quistioni di questo ordine. Non vi ha che la tirannia che le abbandona. Il primo impero dispregiava gli ideologi ed il secondo soppresse nei nostri licei anche il nome stesso della filosofia. L'ateismo è pronto a seguire questi tristi esempi ».

Roberto Pasquinelli

Prof. di Filosofia nel R. Liceo Mamiani in Roma.

Bollettino pedagogico e filosofico

Federico Froebel. — *L'educazione dell'uomo.* — Prima traduzione dal tedesco del prof. Antonio Ambrosini. — Milano-Roma, Enrico Trevisini, libraio-editore, 1889.

Federico Froebel, il creatore dei giardini d'infanzia, è da qualche tempo assai nominato in Italia; tuttavia i principii filosofici e psicologici, che stanno a fondamento del suo metodo educativo, sono dai più ignorati; perciò le norme da lui fissate ricevono nei nostri giardini d'infanzia un'applicazione meramente empirica, spesso erronea e inconseguente. L'educatore deve quanto più sia possibile conoscere le ragioni filosofiche del metodo ch'egli applica; ora il fondamento principale della pedagogia froebeliana trovasi esposto nell'opera intitolata *L'educazione dell'uomo*, che fu dall'autore pubblicata nel 1820 a Keilhau, dove nel suo istituto egli aveva applicati i suoi principii pedagogici. Il prof. Antonio Ambrosini pensò di soddisfare a un reale bisogno della letteratura pedagogica del nostro paese col voltare in lingua italiana l'opera fondamentale del Froebel e trovò nell'editore Enrico Trevisini, assai benemerito degli studi pedagogici in Italia, un intelligente coadiutore del suo disegno. Questa versione fa seguito e completa quell'altra dei *Giardini d'infanzia* del Froebel, già pubblicata dallo stesso editore. Il traduttore si trovò certamente dinanzi a gravi difficoltà, perchè l'opera del Froebel, che tendeva assai al misticismo, presenta molte oscurità e contiene concetti che non si prestano ad essere espressi nella nostra lingua. Tuttavia l'Ambrosini, a quanto pare, ha saputo vittoriosamente superare tali difficoltà, e fornire ai maestri italiani un libro assai utile.

I principii fondamentali che informano la pedagogia froebeliana sono: Dio è il principio di tutte le cose, e da lui tutto ha nascimento; perciò il fine d'ogni essere deve consistere nella manifestazione esterna dell'azione divina che tutta lo compenetra. Il fanciullo, poichè opera sotto l'influenza di Dio, porta in sè nient'altro che tendenze buone. L'opera educativa deve quindi essere di libertà e di spontaneità, ossia deve limitarsi a porre e a conservare il fanciullo in condizioni tali, che egli possa liberamente svolgere la sua personalità; essa deve far sì che l'uomo arrivi a intuire e a riconoscere quel che c'è di divino, di spirituale, di eterno nella natura che lo circonda, che forma l'essenza della natura e che in essa si viene continuamente manifestando; come pure deve mettere in rilievo le analogie che sono tra la natura e l'uomo, per guidare questo alla conoscenza di se stesso e dell'uomo in generale, di Dio e della natura, e alla vita pura e santa, che in siffatta conoscenza ha sua ragione e fondamento. Il Froebel considera l'educazione dell'uomo nei diversi periodi della vita, incominciando dall'allattamento. Il libro perciò può essere utilissimo, non solo per i maestri e le maestre, ma anche per le madri di famiglia, le quali vogliano prepararsi a compiere con coscienza e metodo il loro dovere.

Credaro.

L'Esthétique du Mouvement, par P. Souriau, professeur à la Faculté de lettres de Lille. — Paris, Félix Alcan, editeur, 1889.

È questo un libro veramente nuovo, che apre una via non ancora battuta dagli estetici. L'A. non solo la mostra agli altri, ma vi entra arditamente con importanti e spesso felici applicazioni. Si tratta di togliere l'estetica dall'incertezza di metodo, di carattere, di risultato, a cui è rimasta sinora. Divisa, come altre discipline filosofiche, fra sistemi diversi, che se ne disputano l'indirizzo metodico e il valore, l'estetica non può diventare una vera scienza, se non conforma i suoi studi al metodo sperimentale, se non riordina i suoi problemi riserbando i più complicati e rimettendo all'esame i più semplici, procedendo insomma secondo le norme del metodo induttivo. Altrimenti essa rimarrà affare di gusto e di sentimento. Guidato da questi concetti, l'A. si è applicato, in questo volume particolarmente, allo studio della estetica de' movimenti, e restringendo così il campo delle sue investigazioni, le ha portate sulle condizioni fondamentali e obbiettive del bello. Imperocchè se tutte le nostre conoscenze e i nostri sentimenti estetici presuppongono le impressioni e l'azione delle cose esteriori o quella dell'essere pensante sotto l'impulso delle forze esterne od interne, ne segue che gli effetti estetici di queste forze si palesano nel moto e per esso concorrono alle forme in qualunque modo espresse e percepite.

L'Estetica del Movimento è dunque in realtà un problema di alta importanza, e logicamente anteriore agli altri per rispetto alla genesi de' nostri sentimenti e pensieri sul bello. L'A. studia primieramente il *determinismo* del moto, cioè a dire le leggi fisiche e psichiche, in virtù delle quali tendiamo a moverci in una maniera determinata. Egli esamina poscia le condizioni da cui dipende il valore estetico del moto e sono tre: la bellezza meccanica, l'espressione, il piacere. La fine dell'opera è consacrata alla percezione del movimento e vi si insiste sulle percezioni visive, e sulla speciale importanza nei nostri giudizi estetici.

In molti luoghi del libro, non contento di concretare cogli esempi le sue osservazioni, aiuta l'intelligenza del lettore col disegno degli oggetti e le figure del moto.

L'Activité mentale et les éléments de l'esprit, par Fr. Paulhan. — Paris, Félix Alcan, éditeur. 1889.

Questo volume considerevole (pag. 588) comprende tre parti: nella 1ª l'autore studia i fatti elementari o elementi psichici; sensazioni, immagini, idee, tendenze, in quanto hanno una vita loro propria, e agiscono, per così dire, con indipendenza gli uni dagli altri. Nella 2ª parte l'autore ricerca le leggi generali che governano le combinazioni di questi elementi e le ripulsioni loro, mostrando in che guisa si associano e si respingono o dissociano e da quali associazioni risultano le forme della vita mentale e cioè percezioni, ragionamenti, intellezioni, sentimenti, volizioni. Nella 3ª parte si studia lo spirito come risultato della attività sintetica de' suddetti elementi. Prendendo ad esempio la biografia di Darwin, il Paulhan, ricerca il modo e, come a dire, la legge di sviluppo della personalità, e la parte che in questo sviluppo va at-

tribuita alla selezione degli elementi psichici e alle leggi della attività mentale. Passando poscia dallo studio concreto del processo sintetico di tale attività, allo studio dello spirito considerato in astratto, lo esamina in sè stesso per ricollegarlo con l'organismo e ricongiungerne le leggi con quelle del mondo in uno studio finale.

Togliamo dalla conclusione alcune linee atte a far conoscere in modo più preciso il disegno dell'autore : « Lo spirito in sè stesso ci è apparso essenzialmente come una attività sintetica. Noi ne abbiamo prima studiato gli elementi e abbiamo dovuto riconoscere che hanno una attività propria e relativamente indipendente come quella degli uomini, delle famiglie, delle parti che compongono una società, e sono unificate meglio di essa. Studiando poscia le leggi dell'attività mentale, abbiamo riconosciuto che la principale di esse è quella della finalità, e cioè la legge d'associazione sistematica che abbiamo successivamente studiata, nella percezione, nella idea, nel sentimento, nella volontà, nella personalità, legge completata dalla legge d'inibizione coordinata, la quale unita alla precedente, e nelle circostanze descritte, da origine a forme particolari di fenomeni espresse dalla legge del contrasto e da quelle meno importanti di associazione consistenti in relazioni di somiglianza e contiguità. Passando a un punto di vista sintetico, abbiamo studiato le leggi di questi fenomeni in concreto, pigliando in esempio l'amore, il linguaggio e lo sviluppo d'una personalità storica. In seguito riassumendo simultaneamente lo studio degli elementi dello spirito e quello delle leggi della attività mentale che ne esprimono le combinazioni, abbiamo scoperto nello spirito una sintesi imperfetta (e ciò per quanto riguarda gli spiriti a noi conosciuti).

« Negli elementi stessi dello spirito abbiamo constatato l'influsso potente della società, non meno che del mondo esterno, a cui, alla sua volta, lo spirito risponde con le sue reazioni, e lo spirito ci è apparso tutto insieme e sintesi organica, una sintesi di elementi sociali e finalmente una sintesi d'impressioni esterne che stabilisce fra i fenomeni del mondo esterno una sistemazione ideale o reale di cui è il centro, e introduce in esso mondo una finalità che non è illusione, ma che è tutto intero in lui, e, lui soppresso, più non esiste. Infine il raffronto fra lo spirito e il mondo ci ha permesso di riconoscere al disopra e al disotto dello spirito una serie di attività sintetiche che cominciando dalla società, si terminano agli atomi, attività tanto più unificate quanto sono più complesse, e le cui leggi nelle sfere più elevate sono ancora in via di formazione. Con tutto ciò abbiamo tentato di determinare la forma particolare delle leggi che costituiscono lo spirito e le categorie varie dei fenomeni psichici In tal modo abbiamo trovato che elementi e aggruppamenti diversi producono la diversità dei fenomeni dello spirito. . . . . . .

« Lo abbiamo tentato per ogni elemento e per ogni gruppo per la natura e la legge dell'uno e dell'altro. Lo spirito stesso e la sua personalità sono stati da noi riguardati in conclusione come elemento sociale, medesimamente è stata constatata la legge che ne unisce gli elementi e li coordina in guisa da renderci atti a prendere un posto determinato nel consenso sociale. . . . .

« Sintesi dei fenomeni organici, e dei fenomeni psichici che sono veri prodotti sociali, elemento del sistema sociale, principio di finalità nel mondo, tali sono i principali caratteri dello spirito ».

Celso Mancini, filosofo e politico del secolo XVI. — Saggio sulle dottrine politiche italiane di LUIGI RAVA. — Bologna, Zanichelli, 1888.

Il Romagnosi, tanto benemerito della Filosofia civile, fu il primo non solo a dire che l'Italia doveva rendere al nostro Alberico Gentile la debita giustizia per i suoi meriti verso il diritto internazionale di guerra e di pace, ma scrisse, riguardo ai nostri autori politici, queste memorabili parole: « Di cento e più nomi che scrissero di Politica ne rammentiamo appena quattro o cinque, dei quali gli stranieri ci hanno conservata viva la memoria. Esistono collezioni e notizie di eruditi e di poeti, e non abbiamo nemmeno un indice dei politici italiani ». Ma oggi siamo lieti che il patriottico desiderio ed augurio del Romagnosi sia stato in gran parte appagato. Difatti, il nome già glorioso ed i meriti veri di Alberico, precursore del Grozio, sono stati in questi ultimi anni luminosamente rivendicati e illustrati in Italia e fuori con più e diversi scritti speciali e col volgarizzamento dell'opera sua maggiore *De jure belli.* Che più? Di alcuni minori nostri giureconsulti, che precedettero il Gentile e il Grozio, quali furono il ravennate Giulio Ferretti e Pierino Belli da Alba, o che furono loro contemporanei, come il senese Alessandro Turamini, è stato rivendicato il posto che loro si appartiene nella Storia del Diritto. In quanto alle dottrine dei nostri politici minori, già cadute quasi in oblìo, esse furono esposte ed illustrate prima da uno scolaro dello stesso Romagnosi, da Giuseppe Ferrari nel suo famoso *Corso di scrittori politici,* poi da altri in particolari monografie, come nel *Marsilio da Padova* del Labanca; e furono raccolte notizie biografiche e bibliografiche di essi, come dal senatore Cavalli nei suoi pregiati Saggi.

Ed ora abbiamo un erudito lavoro su *Celso Mancini* del giovine professore Luigi Rava, lavoro che reca un degno contributo a formare quella storia generale della Filosofia civile, giuridica e politica in Italia che ancora non possediamo, salvo qualche lodevole tentativo, o che almeno non può dirsi compiuta. Nè alcuno potrà farla in modo compiuto, se prima non abbia a sua disposizione una ricca ed esatta copia di lavori particolari intorno ai singoli scrittori; come ora cominciamo a poter disporre, per la storia del pensiero filosofico italiano, di molte e pregiate monografie su i nostri filosofi dei secoli anteriori. Ma per conseguire meglio e più presto un tal fine, converrebbe mettere in pratica ancor qui la legge della divisione del lavoro, e poi unire gli sforsi comuni per un intento unico e supremo: vale a dire, giureconsulti, filosofi e storici politici dovrebbero intanto illustrare, ciascuno per la parte sua, la vita, le opere di ogni scrittore nostro di Filosofia civile, giuridica e politica e di Filosofia nelle sue applicazioni alla vita sociale.

Ma checchè sia di ciò, il Rava merita lode di aver preso in esame la vita, i tempi e le opere di Celso Mancini, col nobile intendimento di salvare dall'oblìo, in cui era caduto, questo scrittore politico. E perchè il lavoro riuscisse più istruttivo e perchè si vedesse ancor meglio il vero posto che al Mancini spetta nella storia della Filosofia politica, il Rava prima dà un cenno storico-critico delle dottrine politiche italiane dal loro inizio, cioè dalla pace di Costanza, fino al secolo XVII; poi discorre di « Celso Mancini, ravennate, dottore dello studio di Padova, professore di Filosofia morale nella famosa allor fiorente Università di Ferrara, canonico regolare lateranense, maestro *ad honorem* di Filosofia e Teo-

logia nei conventi dell'ordine, rettore del convento della pace a Roma, amico del cardinale Cinzio Aldobrandini, protetto (per omaggio all'ingegno) da Papa Clemente VIII, vescovo di Alessano nelle Puglie, filosofo, teologo, erudito, letterato, polemista e scrittore politico del secolo XVI ». Ma nonostante questa lunga serie di titoli, il Mancini deve la sua fama non tanto ai suoi scritti filosofici, come al *De cognitione hominis*, quanto alla sua opera *De juribus principatuum*. Come filosofo, questo contemporaneo del Telesio, dello Zabarella, del Cardano, del Cesalpino, del Patrizzi, del Bruno, e però vissuto (1540-1612 ?) in un secolo ove fiorirono tanti ingegni novatori, pare non sia riuscito molto originale neppure nella Filosofia morale: non così nelle dottrine giuridico-politiche. E difatti, in quella sintesi gagliarda della sua meravigliosa dottrina teologica, politica, storica e legale è prova felice d'un forte spirito battagliero, come ben la giudica il Rava, che è appunto il *De juribus principatuum*, il Mancini riesce qua e là originale, precorre in alcune teorie il Grozio e il Montesquieu e vi pone alcuni germi di future discipline politiche, economiche e sociali, come della scienza dell'amministrazione. Peccato che questo ingegno erudito, acuto, pratico e calcolatore nella scienza dell'arte politica, difendesse quel dominio temporale dei Papi che la ragione ed i popoli civili hanno poi condannato e per sempre! Tuttavia, il Mancini ha i suoi meriti nella storia del pensiero politico; e quindi il libro del Rava torna assai utile a quanti coltivano questi nobili studî. ANGELO VALDARNINI.

Forme psicologiche della Ragion pratica, ad uso de' Licei, per ANGELO ANGELINI. — Roma, Tip. Armani, 1889.

È questo un succoso opuscolo (60 pagine), che tratta alcuni punti essenziali di Psicologia morale. Abbraccia due capitoli, de' quali il primo discorre gli stati della *facoltà agatologica*; il secondo, le tendenze di questa facoltà. L'autore chiama grecamente facoltà agatologica la Ragion pratica, in quanto essa tende al bene preso nel suo più ampio significato. Diciamo subito che l'Angelini affetta una certa novità in questo lavoro, sia con usare termini non comuni, sia con dare larga estensione agli stati e ai gradi della facoltà morale dell'uomo, sia con indagare non senza acume la natura, il dispiegamento, le relazioni della stessa facoltà agatologica.

Ma talvolta egli ci appare più sottile che acuto e comprensivo, e indi le distinzioni ed analisi non sempre persuadono al vero. Per esempio, l'autore preferisce chiamare *sensazioni* gli stati agatologici; mentre comunemente si dicono sentimenti, affetti, passioni. E quanto al termine oggettivo del senso agatologico, egli distingue la sensitività in autologica e in prochimenica, secondo che ha per oggetto il me o il fuori di me. Suddivide poi la sensitività prochimenica in organica e in spirituale: l'una ha per oggetto cose materiali da percepirsi coi sensi esterni; l'altra, cose spirituali, come il vero, il bello, il bene, la socievolezza e la Divinità (pag. 17). E qui ci permettiamo una domanda: La sensitività organica ed esterna, o in altre parole il senso animale, dato pure che rientri nella facoltà agatologica in generale, potremmo rannodarla veramente colla Ragion pratica o morale dell'uomo? A noi parrebbe di no, eccetto che non si volesse attribuire agli stessi animali bruti la ragione pratica e quindi un sentimento spirituale e morale. Ma crediamo ciò non sarebbe ammesso neppure dall'autore, perchè egli concede la facoltà *agatologica* più propriamente agli uomini. Difatti, egli

principia così: « I teoremi della finalità e perfettibilità come di ogni cosa creata così ed a più forte ragione degli uomini e il fatto del loro incessante esplicarsi verso il bene nonchè i parziali conseguimenti di esso ne fanno fede ch'esiste e funziona appo i medesimi (*uomini*), la facoltà che prendo licenza di domandare, grecamente, agatologica ».

Le tendenze di questa facoltà si riducono a quattro principali; *appetito* soggettivo ed oggettivo, *istinto*, *desiderio* e *volontà*. Esse però si seguono e si avvicendano; così l'appetito soggettivo rende possibile l'estrasoggettivo (*oggettivo*) che n'è un prolungamento; l'istinto eccita il desiderio che ne è la coscienza; questo stimola la volontà che ne è la trasformazione o esplicita o implicita (pag. 60). E della coscienza morale, che costituisce il fondo della Ragione pratica, perchè l'autore non ne parla esplicitamente e convenientemente? Secondo noi, specie in un lavoro che si vorrebbe destinare agli alunni liceali, non basta toccare della coscienza psicologica e morale solo indirettamente, come là ove si parla di desiderio o di appetito oggettivo *con cognizione del nesso causale* tra il movente e lo stato psichico; ma bisogna trattarne più a lungo, in modo perspicuo e diretto. Ed in vero, la coscienza si prende in senso generale e psicologico, o in senso particolare ed etico. Nel primo caso, ella può dirsi una luce interna che rischiara e accompagna tutti gli stati psicologici e tutte le operazioni mentali. Nel secondo caso, è facoltà giudicatrice della moralità delle noste azioni: onde il Kant (*Principj metafisici della Morale*) la diceva anco ragione pratica, in quanto essa rappresenta all'uomo il suo dovere in tutte le applicazioni della legge morale.

Ci si consenta, fra le altre, un'ultima osservazione, anche per mostrare che noi abbiamo letto con interesse il lavoro del prof. Angelini. Costui ammette la volontà libera ed elettiva dell'uomo, propugna la libertà morale, non assoluta ma relativa, in quanto l'uomo può scegliere liberamente, conforme ai propri giudizi, tra le determinazioni opposte e contradittorie, o semplicemente varie e diverse (p. 53). E sta bene: ma perchè egli chiama poi questa dottrina *un libero ed elettivo determinismo*? Se le determinazioni sono prese nel significato non di risoluzioni o deliberazioni, ma in quello di cause, di efficienze, d'influssi, di motivi, come fa appunto lo stesso Angelini, che parla di eccitamenti e d'influssi nell'umana volontà da parte del Creatore, della natura universa, cosmica e razionale, del corpo e dello spirito; allora non si capisce come possa darsi un determinismo elettivo e libero. Sarebbe lo stesso che ammettere una *necessità*, sia pur relativa, elettiva e libera: cioè un'azione libera, scelta e preferita tra diverse altre, ma intanto determinata e però necessaria! Certo, non era, nè può esser questo l'intendimento dell'autore; ma specialmente in filosofia, e quando si scrive pei giovinetti, la precisione de' termini non sarà mai soverchia.

A. VALDARNINI.

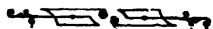
Le procès de Socrate. — Examen critique des thèses Socratiques, par G. SOREL. — Paris, Félix Alcan éditeur, 1889.

Forse meglio che il titolo di *Processo di Socrate*, converrebbe a questo libro quello di *Socrate e la sua filosofia*; imperocchè non si fanno veramente ricerche nuove su di esso e neppure si mostra di aver raccolto e discusso tutti i lavori che su questo importante fatto

storico furono pubblicati in Germania e negli altri paesi, nei quali la storia della filosofia è maggiormente coltivata. Nondimeno il libro può esser letto con piacere, poichè espone, attingendole alle fonti letterarie storiche greche, le relazioni di Socrate coi partiti politici d'Atene, collo stato dei costumi contemporanei, con le tradizioni religiose, con le leggi patrie ed esaminando le dottrine del grande cittadino e filosofo ne pone in luce le principali speculazioni sull'uomo, sul mondo, su Dio e ne rileva le idee riformatrici, causa principale della sua condanna.

La Philosophie de Gassendi, par P. Félix Thomas. — Paris, Félix Alcan éditeur.

Libro bene ordinato, esposizione succosa e compiuta del sistema d'un filosofo noto sì, ma poco studiato e sul quale era tempo che si rivedesse, dietro un esame accurato delle opere proprie, il giudizio portato generalmente dagli storici della filosofia. Il sig. Félix Thomas ha fatto uno studio accurato di tutte le opere di Gassendi ed ha esposto la sua dottrina circa tutte le parti della filosofia. Il Gassendi vi apparisce un dualista sincero che distingue profondamente lo spirito dalla materia. Egli attribuisce a questa non solo i fatti dell'ordine meccanico spiegati col movimento degli atomi, ossia corpuscoli elementari duri, ma anche i fenomeni e le funzioni della vita e dell'anima sensitiva comune all'uomo e agli animali. Invece egli postula per le funzioni dell'intelletto e la cognizione delle verità razionali un principio sostanziale diverso dalla materia spirituale ed immortale; cosicchè, ammiratore e seguace di Epicuro e Lucrezio, quanto ai principii costitutivi del mondo fisico, egli se ne allontana affatto in psicologia; di più, lontanissimo dall'ateismo, professa sinceramente il teismo, che egli fonda sulla esistenza delle cause finali nel mondo, e sul principio di finalità nella ragione; quanto alla morale egli non è per l'eudemonismo materiale d'Aristippo, nè pel rigorismo disumano degli stoici, nè per l'intermedio e infecondo sistema dell'apatia epicurea, ma, più vicino ad Aristotele che a qualunque altro filosofo antico, egli distingue le specie dei piaceri secondo l'importanza e nobiltà degli oggetti loro, dando a quelli della scienza e della virtù il luogo supremo e componendone la parte più bella della felicità, scopo della vita e norma suprema della morale.

Il Thomas insiste bene a ragione sul metodo mal conosciuto di questo filosofo che, avverso all'abuso del processo deduttivo o sintetico a priori della scuola cartesiana, addetto essenzialmente all'esperienza, ammise non di meno la necessità di conciliare in un metodo unico il doppio processo per l'adempimento del sapere e per rispondere alle esigenze della umana cognizione e natura. Un altro punto sul quale il suo storico richiama la nostra attenzione e sparge molta luce, è l'uso che contrariamente a Descartes e alla sua scuola il Gassendi ha fatto della storia della filosofia, rivedendo studiatamente le soluzioni dei pensatori più importanti sulle principali questioni filosofiche, discutendole, vagliandone il vero per mettere piuttosto in mostra l'accordo che le divergenze, distinguendo in tutto il risultato che a lui pare certo, dal probabile e dal verosimile. L. F.

NOTIZIE

Monumento a Giordano Bruno. — L'inaugurazione testè avvenuta di questo monumento, soggetto a tanti contrasti e interpretazioni così diverse, è finalmente riuscita una imponente e ordinata dimostrazione in favore della libertà della scienza e della coscienza, una solenne protesta contro l'intolleranza di qualsiasi partito, sètta o potere. Da questo lato i discorsi degli oratori incaricati di parlare nelle onoranze rese al filosofo di Nola furono efficacissimi. Quanto alla filosofia del Bruno siamo lieti di annunziare un eccellente volume del Prof. Felice Tocco, che con accuratissime e profonde indagini la rimette nella sua propria luce, la espone secondo la verità storica e la vendica dai travestimenti nei quali la fantasia di scuole battagliere l'ha presentata in questi ultimi tempi.

Annunziamo pure la comparsa della 2ª edizione riveduta e accresciuta della vita di Giordano Bruno di Domenico Berti, opera magistrale nel suo genere per la compitezza della narrazione, l'uso dei documenti, la critica e i risultati ottenuti. Di questo come del precedente lavoro parleremo nei prossimi fascicoli.

*
* *

Università di Torino. — Filosofia teoretica. — (*Anno scolastico 1888-89. Corso del Prof. P. D'Ercole*). — L'argomento di questo corso è stato la trattazione de' problemi cosmologico, psicologico, etico e religioso. A modo d'introduzione e per dare una idea integrale della materia filosofica teoretica, si sono anche accennati i problemi conoscitivo, metodico, metafisico e logico, ne' quali si considerano quei generali principii filosofici che servono di base ai principii speciali dei primi quattro problemi. Il modo di trattazione è stato teorico e storico ad un tempo, ma con intento critico e con ispeciale riguardo a tre dottrine filosofiche, che ancor si combattono e che sono la teistica, la hegeliana e la positivo-evoluzionistica. Tal modo, nella sua reale effettuazione, è stato poi il seguente. Di ciascun problema si è innanzi tutto fatto un cenno storico, allegando le opinioni più notevoli de' filosofi intorno ad esso; indi si è espressa ed esaminata la concezione che ne hanno avuta e la soluzione che ne hanno data le tre predette dottrine; finalmente si è accennata la concezione e relativa soluzione dell'insegnante, la quale si ispira ad un connubio dell'hegelianismo col positivismo e coll'evoluzionismo.

— **Filosofia morale.** — (*Anno scolastico 1888-89. Corso del Prof. Pasquale D'Ercole*). — L'argomento del corso di morale è stato il seguente: La filosofia morale considerata nella storia (nel *fatto*) e nei *principii* della moralità. La considerazione storica ha abbracciato sì la spontanea (o popolare) manifestazione della moralità istessa presso i diversi popoli, sì la manifestazione riflessa. La manifestazione spontanea

è stata rilevata e considerata nella sua evoluzione attraverso dei popoli incivili e civili, cominciando da' popoli selvaggi e continuando coi popoli storicamente più noti, specialmente l'indiano, il persiano, il cinese, l'egiziano, il greco romano, l'ebraico, il cristiano, il musulmano. La manifestazione riflessa è stata considerata, prima nella forma aforistica della moralità, come ne' proverbî popolari, nel carme aureo pitagorico, nelle sentenze de' così detti sette savî e in altre consimili sentenze, poscia nella forma speculativa o filosofica propriamente detta: nella quale ultima si è considerata la moralità nella storia filosofica antica, nella medioevale e nella moderna. Indi, passando dalla storia alla teoria de' principî morali, primamente si è accennata la base fisiologica ed inoltre designata la base psicologica della moralità nelle funzioni teoriche e pratiche dello spirito; secondamente si son presi in più speciale considerazione, e nel lor legame colla storia morale, i principî etici più importanti, quali sono la coscienza morale, la volontà, la libertà, il bene, la legge morale, non che il dovere, la virtù, la sanzione.

***

Archivio per la Storia della Filosofia. — L'incarico di render conto in questo importante periodico di Berlino delle pubblicazioni italiane relative alla storia della filosofia è affidato d'ora innanzi al prof. Alessandro Chiappelli per la filosofia antica. Il prof. Felice Tocco conserva la parte concernente la filosofia Moderna.

***

Antropologia (*Corso del Prof. Giuseppe Allievo*). — Concetto generale dell'antropologia — Concetti antropologici esclusivi: concetto comprensivo — Del metodo antropologico. Delle potenze umane in generale — I poteri della vita — Ragione e concetto delle potenze — Aspetto oggettivo delle potenze: aspetto soggettivo: sviluppo delle potenze: principio di classificazione. Delle potenze in particolare — La sensitività: analisi del fatto psicologico affettivo — Le sensazioni ed i sentimenti — Il sensismo: il sentimentalismo nell'arte, nella scienza, nella morale — Gli istinti.

Dell'intelligenza — Divario essenziale fra il sentire e l'intendere — Atti fondamentali del pensiero — Gradi successivi della conoscenza corrispondenti — Dell'immaginazione.

Pedagogia. — Concetto generale della Pedagogia e sue attinenze coll'antropologia. Difficoltà della pedagogia — Se la pedagogia abbia il suo fondamento scientifico nel fisiologismo — Indole della pedagogia e sua divisione.

Pedagogia applicata — I fattori dell'umana educazione — La scuola: suoi aspetti principali: problemi relativi — Scopo finale della scuola — Autorità giuridica scolastica — Attinenze della scuola colla famiglia e colla società pubblica — Organismo intrinseco della scuola.

***

Corso di Storia della Filosofia (*anno scolastico 1888-89*). — Premesse alcune considerazioni intorno al vario concetto che si formarono della Filosofia cristiana i principali Storici della filosofia, e datane la

definizione, si espose la filosofia dei padri della Chiesa da S. Giustino fino all'apparire del Gnosticismo del quale si studiò la natura e l'origine ed il suo sviluppo in varii sistemi contro cui si elevarono specialmente S. Ireneo e Tertulliano e Clemente di Alessandria. Quindi si continuò l'esposizione della filosofia degli altri padri greci e latini e degli scrittori ecclesiastici fino a Cassiodoro. V. Bobba.

Errata-corrige.

Illustre Direttore,

Nel mio articolo — *Rinnovamento della Metafisica in Italia,* inserito nel passato numero di Maggio-Giugno, sono incorsi numerosi e gravi errori di stampa, perchè non mi furono mandate e non ho potuto correggere, come Ella sa, le bozze impaginate. M'affretto ad indicarli:

Pag.	250	linea	2	*forse*	in luogo di	*forte*
»	250	»	10	*dubbio*	»	*doppio*
»	253	»	17	*volendo essi*	»	*volendosi*
»	253 nota	»	4	*rosminiuno*	»	*rosminiano*
»	256	»	2	*tenevano*	»	*tenevamo*
»	258	»	10	*legge abbia*	»	*legge, abbia*
»	259 nota	»	4	*sciensiati*	»	*scienziati*
»	261	»	3	*fondamezto*	»	*fondamento.*
»	262 nota	»	8	*filosofi?*	»	*filosofi.*
»	265	»	16	*nn*	»	*un*
»	266	»	2	*tra*	»	*a*
»	266	»	5	*reggia*	»	*regia*
»	272	»	27	*asserti*	»	*assensi*
»	275	»	23	*anche il*	»	*anche per il*
»	276 nota	»	2	*nella*	»	*della*
»	278	»	23	*conoscitiva*	»	*conoscibile*
»	280	»	12	*indubitamente*	»	*indubitatamente*
»	280	»	17	*indiritto diritto*	»	*indiretto indiretto.*
»	280	»	26	*domada*	»	*domanda*
»	281	»	13	*nostrra*	»	*nostra*
»	283	»	17	*in quanto è conosciuto*	»	*e in quanto non è conosciuto.*
»	284	»	17	*virtù*	»	*novità.*

Per quanto spetta al senso, l'espressione della pag. 254 che cioè il *Kantismo* non rende agevole il riordinamento dei risultati della scienza, perchè non sia erronea, va modificata nel senso che spiego a pag. 261, 262 e 263 nella nota.

Nella fiducia ch'Ella vorrà inserire nel presente numero le indicate correzioni, ne lo ringrazia il suo

Devot.mo
Prof. R. Benzoni.

Palermo, 16 giugno, 39.

Recenti pubblicazioni

— *D'un errore radicale nella teorica della Conoscenza.* — Nota del prof. Francesco Bonatelli, membro effettivo del Reale Istituto Veneto di scienze, lettere ed arti. (Un op. di pag. 12).

— *La Philosophie dans ses raports avec les sciences et la Religion* par G. Barthélemy-Saint Hilaire — Paris, Félix Alcan Èditeur, 1889 (Un vol.)

— *Sintesi o Genesi di scienza.* — Studi umano-sociali per Pasquale Garofalo. — Napoli, Ernesto Anfossi Editore, 1889. (Un vol. di pag. 102).

— *La Filosofia di Giacomo Leopardi.* — Studio del Dott. Vincenzo Laureani. — Lanciano, B. Carabba Editore 1889. (Un op. di pag. 38).

— *Intorno a un fatto contemporaneo.* — Quattro avvisi di Lorenzo Michelangelo Billia. (Un op. di pag. 26).

— Alfredo Pioda. — *Teosofia.* — Estratto dalla *Lux* Aprile-Maggio 1889. Roma, Tip. delle Terme Diocleziane 1889. (Un op. di pag. 21).

— *Le opere latine di Giordano Bruno.* — Esposte e confrontate con le italiane da Felice Tocco, prof. di Storia della Filosofia. — Firenze, Coi tipi dei successori Le Monnier, 1889. (Un vol. in IV° di pag. 416. Pubblicazioni del R. Istituto di studi superiori e di perfezionamento in Firenze).

— Dott. Michele Rosi. — *Saggio sui trattati d'amore del Cinquecento.* — Contributo alla storia dei costumi italiani del secolo XVI. — Recanati, Tip. Rinaldo Simboli 1889.

— *Quaranta Proposizioni attribuite ad Antonio Rosmini,* coi testi originali completi dell'Autore e con altri dello stesso che ne compiono il testo, per cura di Lorenzo Michelangelo Billia. — Ulrico Hoepli — Milano, 1889.

— *Le Procès de Socrate. Examen critique des Thèses Socratique* par G. Sorel. — Paris, Félix Alcan, Éditeur, 1889.

— *La Philosophie de Gassendi* par P. Félix Thomas. — Paris, Félix Alcan, Éditeur, 1889.

— *Metrica e Psicologia* (Frammento d'estetica) per Roberto Benzoni Prof. nella R. Università di Palermo. — Firenze, Tip. Cooperativa, 1889.

— *Über Phantasie-Vorstellungen* von Anton Ölzelt-Newin. — Graz, Leuschner u. Lubensky, 1889.

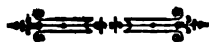
— Franco Ridella. — *Giacomo Leopardi.* Discorso. — Recanati, 1889.

— *Delle obbligazioni naturali.* — Saggio critico del Can. Francesco Fisichella (Estr. dall'*Antologia Giuridica*), Catania, 1889.

— Filippo Cicchitti-Suriani. — *Della dottrina degli affetti e delle passioni secondo la filosofia stoica e cristiana.* — Saggio storico di psicologia morale con lettera di Luigi Ferri all'autore. — Aquila, 1889.

— *La sintassi della lingua latina* esposta con ordine logico ad uso dei ginnasi dal Prof. Dott. Francesco Chiminello. — Sondrio, Tip. Moro, 1889.

— *Antrolopogia generale.* — Lezioni su l'uomo secondo la teoria dell'evoluzione, dettate nella R. Università di Torino dal Prof. Enrico Morselli, Disp. 19. — Torino. Unione Tip. Editrice, 1889.

— Enrico Dal Pozzo di Mombello, *Il 9 giugno 1889 in Roma.* Discorso. Perugia, 1889.

UN NUOVO LIBRO DI METAFISICA [1]

Il signor Giulio Bergmann, professore di filosofia all'università di Marburgo, ha già pubblicato parecchi lavori, che riguardano di preferenza la logica e la gnoseologia (2). Egli si oppone risolutamente al criticismo kantiano e all'indirizzo positivistico e materialistico di molti moderni, rinnovando in gran parte le teorie leibniziane e continuando in un certo rispetto la tradizione di Ermanno Lotze. Crediamo quindi che meriti d'essere conosciuto anche in Italia, tanto più che parecchi tra noi credono o affettano di credere che la filosofia spiritualista sia già morta e sepolta. Sebbene noi non possiamo

(1) I. BERGMANN: *Vorlesungen ueber Metaphysik mit besonderer Beziehung auf Kant* — 490 pag. Berlin 1886.

(2) Grandlinien einer Theorie des Bewusstseins — Berlin 1860.

Zur Beurtheilung des Kriticismus vom idealistischen Standpunkte. Ibid. 1875.

Allgemeine Logik. 1. Bd. Ibid. 1879.

Sein und Erkennen, eine fundamental philosophische Untersuchung. Ibid. 1880.

Das Ziel der Geschichte. Marburg. 1881.

Die Grundprobleme d. Logik. Berlin. 1882.

accettare tutte le sue conclusioni e su parecchi importantissimi problemi non ci consti quale sia definitivamente il suo pensiero, non possiamo a meno di riconoscere nel signor Bergmann un pensatore vigoroso, al quale spetta senza fallo la lode di propugnare strenuamente una causa, che ora non gode il favore della platea.

Il libro quassù annunziato non è un trattato compiuto di metafisica, anzi può dirsi che non tratti a fondo che un solo problema; ma « se ad altro non fossimo riu-
« sciti — così egli chiude il volume — tranne a
« questo di ridestare la fiducia che la ragione facendo
« uso di quelle medesime forze, con cui assoggetta a
« sè la cerchia dei fenomeni sensibili, e seguendo le
« medesime regole, può giungere anche a intender se
« stessa e con intender se stessa pervenire a quella co-
« noscenza limitata sì ma esatta di *ciò che è in sè*, alla
« quale non può rinunciare se non nei periodi di stan-
« chezza e di distrazione; se ad altro non fossimo riusciti
« che a sfatare i fantasmi dello scetticismo e le contrad-
« dizioni del criticismo, nonchè a ribattere i pregiudizi,
« con cui le altre scienze considerano la filosofia e in
« ispecie la metafisica, questo guadagno ben ci com-
« penserebbe del lavoro e della fatica che vi abbiamo
« adoperato. »

Quanto alla forma il libro si compone di venti lezioni e pertanto la indagine, spesso sottile e talora profonda, è per lo più dissimulata sotto il processo espositivo; ma se ciò è causa d'una certa prolissità e di parecchie ripetizioni, giova per altro alla chiarezza e rende attrattiva la lettura. Ma gli è tempo che entriamo in mate-

ria; il che faremo esponendo dapprima i concetti dell'A. senza inframmettervi alcun appunto critico. Verranno dappoi le nostre osservazioni e le nostre riserve.

I

L'autore, riserbandosi di svolgere più a fondo il concetto della metafisica quando sia giunto al termine della sua trattazione, prende le mosse da questo, che essa, conforme al pensiero aristotelico, è la scienza dell'*essere in quanto è*. L'essere poi è una vera pertinenza delle cose esistenti e non già, come voleva il Kant, una semplice *posizione* del contenuto. In ogni idea si pensa implicitamente l'esistenza della cosa, a cui si riferisce, ossia ogni cosa in quanto è pensata, è pensata come esistente; il giudizio poi col quale affermiamo che essa esista davvero o no, dichiara vera o falsa la nostra idea.

Se pertanto tuttociò, che noi pensiamo, lo pensiamo come esistente, essere una cosa ed esistere sono sinonimi. All'obbiezione che si pensano anche le relazioni, le qualità, i fatti, ecc. e che questi non si pensano nè come esistenti nè come *cose*, risponde ch'essi esistono dell'esistenza delle cose, di cui sono relazioni, qualità, ecc.; ed esser ciò tanto vero che a volerli pensare isolati, il nostro pensiero è costretto a prestar loro una certa maniera di sostanzialità.

Contro del Kant, il quale osservando i vani conati della metafisica propose di incominciare colla critica

della ragione, l'A. avverte: 1° non essere vero che la metafisica non abbia fatto verun progresso dall'antichità fino a noi; 2° che anche la critica della ragione cadrebbe sotto la medesima condanna, perchè essa pure, nonchè por fine alle dispute, ha dato origine ai più differenti sistemi; sicchè la pretesa medicina non ha fatto che aggravare la malattia. E il bello si è che Kant, il quale si propose il problema: come sia possibile la matematica pura, la fisica pura e la metafisica, non pensò poi di chiedere a se stesso come sia possibile la critica della ragione. E mentre la difficoltà maggiore della metafisica, secondo lui, sta in questo ch'ella non può giovarsi dell'intuizione, nè aver la riprova dell'esperienza, non badò che la critica della ragione non può affatto servirsi nè dell'intuizione nè dell'esperienza.

Rifiutata così come assurda la pretesa d'istituire la *critica* della ragione, l'A. sostiene essere possibile e doversi fare la *scienza* della ragione. L'importanza del Kant rispetto alla metafisica consiste, a suo dire, solamente in questo che con la sua critica si chiude l'era della metafisica cosmologica e incomincia quella della psicologica.

Ma se la pretesa d'istituire la critica della ragione è contradittoria in se stessa, il medesimo non si vuol dire della critica della percezione. E l'A. si accinge a questo: 1° accennando alle illusioni de'sensi (le quali per altro non sono mai bastate a sradicare la credenza che coi sensi si possa percepire l'essere delle cose); 2° analizzando il concetto delle percezioni sensate, donde risulta che le così dette qualità secondarie non sono altro che fenomeni subbiettivi. L'argomento principale

è quì il fatto che nella coscienza del contenuto sensibile è implicitamente compresa anche la coscienza del percepirlo che facciamo. Dal non aver tenuto conto di questo fatto dipende l'insufficienza delle dimostrazioni della fenomenalità delle qualità sensibili date dal Berkeley e dallo Schopenhauer. Infatti se nella percezione della qualità sensibile non fosse contenuta la coscienza del percepirla, si potrebbe credere che quella sussista anche senza essere percepita e quindi fuori del subbietto.

Ma anche le qualità dette primarie non possono essere qualcosa di sussistente in sè più di quel che lo siano le secondarie; pertanto e l'estensione e tutte le altre proprietà dei corpi sono esse pure meramente fenomenali.

Il percepire (*Wahrnehmen*) è pel nostro A. un fatto, che preso nella sua integrità comprende il sentire (*empfinden*), l'intuire (*anschauen*) e il pensare (*denken*), come quello che consiste nel *porre (setzen*) delle sostanze, a cui ineriscono come accidenti i contenuti intuitivi forniti dalla sensazione. La più semplice forma di coscienza, che consiste nell'avere o possedere un contenuto senza sottoporlo a un'ulteriore elaborazione ed è perciò la base d'ogni forma di coscienza, è il percepire. Perciò non si percepiscono mai delle pure qualità, bensì sempre delle qualità riferite come accidenti a sostanze, ossia *cose*, ossia (nella percezione esterna) corpi. Il sentire e l'intuire non sono se non parti del percepire, le quali possono essere separate solamente per astrazione.

Per altro nella percezione la *esistenza*, la *sostanzialità* e la *causalità* del percepito (tre determinazioni

queste che sono la medesima cosa guardata sotto differenti aspetti) sono aggiunte ai dati dal pensiero e come qualcosa che non è presente alla coscienza, nè come originale, nè come copia.

Se questo è il carattere negativo del pensare (questo, dico, del porre l'oggetto suo fuori della coscienza), quale ne sarà il carattere positivo? Non già quello proposto dal Kant, che il pensare cioè sia *un'attività* in opposizione all'intuire, che sarebbe una *passività*, sibbene questo, che esso cade sotto la distinzione di *vero* e *falso*.

L'essenza del giudizio sta nell'affermare o negare e così l'uno come l'altro consiste in una funzione critica, cioè nel riconoscere o rigettare una posizione precedente. Nel che l'A. s'accosta all'idea del Sigwart, benchè quest'ultimo l'applichi solamente a' giudizi negativi.

Dalle considerazioni che istituisce sul giudizio il Bergmann cava questa conseguenza « che nell'atto giudicativo è contenuta una maniera di pensiero più primitivo, quel *porre cose o determinazioni riferite a cose*, che poi ne' giudizii affermativi viene confermato, ne' negativi rigettato e che di per sè non è nè affermativo nè negativo. » Codesti *ponimenti* (*Setzungen*) non sono giudizi, ma sono però già una funzione del pensiero: perciò cadono nelle categorie di *vero* e *falso* e sono oggetto di critica.

Ora anche la percezione esterna è un cosifatto pensare primitivo; essa *pone* qualche cosa e delle determinazioni di qualche cosa; e ciò sebbene la percezione consista, non in un lavorìo che la mente faccia intorno al contenuto della coscienza, ma solamente nel posse-

derlo, stantechè la coscienza non possa avere o possedere un contenuto qualsiasi altrimenti che pensandolo.

Esaminando dappoi le attinenze della percezione coll'intuizione l'A. osserva che la prima contiene già in sè la seconda; anzi, tolta che fosse questa, si risolverebbe in nulla, a quel modo medesimo che il giudizio contiene la percezione e senza di questa sarebbe vuoto.

Ma l'intuizione alla sua volta contiene la percezione, dacchè non si possa intuire p. es. una forma, se non come forma d'un corpo.

Da ultimo l'A. considera le attinenze che corrono tra il percepire, l'intuire e il sentire (le sensazioni) e insegna che le sensazioni non avvengono se non come determinazioni dell'intuizione, cosicchè esse pure sono inseparabili dall'intuire, dal percepire e dal pensare. Le relazioni pertanto che connettono tra loro codesti quattro ordini di fatti sono da lui riassunte così: « Il percepire in generale non « è altro che un pensare; questo pensare è un porre so- « stanze estese e contraddistinte da qualità secondarie, « che è quanto dire un porre de' corpi colorati, duri, « molli, ruvidi, lisci, sonori, odorosi, sapidi, freddi, caldi. « Il sentire poi e l'intuire sono elementi che non istanno « da sè o vogliam dire parti o aspetti (*Seiten*) del pen- « sare. Il pensare è intuire in quanto il pensato ci si « affaccia siccome un qualcosa che è presente alla co- « scienza nell'originale (ciò che non fa la sostanza, a « cui le qualità intuite si riportano); è sentire, in quanto « l'intuìto contiene de' caratteri che lo distinguono dallo « spazio vuoto (pag. 131). »

Cosicchè nella percezione esterna la coscienza ha

necessariamente un contenuto, il quale è la corporeità, che vuol dire uno spazio pieno caratterizzato da qualità secondarie, questo per altro inteso indeterminatamente. La corporeità per conseguenza può dirsi un *concetto a priori*, dacchè per trovarlo basta riflettere sulla coscienza esteriormente percipiente. Nè per questo si nega che vi bisogni l'intervento d'un'azione esteriore; perocchè: 1° codesta siffatta coscienza è condizionata al suo nesso causale cogli agenti esterni, e 2° dalle impressioni esteriori dipende che il corpo percepito sia contrassegnato da questa o quella qualità secondaria. E quì al lettore sagace non sarà sfuggita l'analogia di questo concetto con la teoria del *sentimento fondamentale* del nostro Rosmini, sentimento che sarebbe già dato con l'animazione del corpo e implica necessariamente l'estensione.

Con ciò, soggiunge l'A., nella divisione delle scuole filosofiche io mi sono schierato dalla parte dell'intellettualismo contro il sensismo, dalla parte dell'*apriorismo* contro l'empirismo. A questa esplicita dichiarazione poi segue una critica acuta del sensismo e dell'empirismo, nella quale non entreremo per non abusare dello spazio che ci è conceduto.

Che se nè la sensazione nè l'intuizione ci rivelano cose esistenti, ma soltando parvenze, anche il pensiero, in quanto *pone* le sostanze corporee non coglie *quello che è*, ma solamenie *quello che pare* e però tutto quanto il mondo de' corpi si risolve in una pura apparenza. Ciò per altro non esclude che ci siano delle cose esistenti in se stesse, le quali siano la causa di queste

parvenze. Bensì tale non può essere la materia; che anzi egli si sforza a dimostrare come il concetto stesso di materiar acchiuda un'intrinseca contraddizione. Questa dimostrazione, come l'A. medesimo confessa, muove dal presupposto che il concetto di materia involga essenzialmente l'estensione Infatti l'argomento più forte ch'egli adduce è questo, che nel corpo non può ritrovarsi *l'unità*, la quale è un carattere necessario d'ogni ente reale.

Ma il concetto di *cosa in sè* non è contradittorio, prosegue l'A.; contradittoria sarebbe una cosa, la quale fosse *sentita e intuita*, e nel tempo stesso venisse dichiarata esistente in sè. Il *pensiero* invece, che pone un reale, non lo ha in sè e per questo rispetto, cioè in quanto posta dal pensiero, anche la materia estesa potrebb'essere una cosa in sè. Quello che lo vieta è l'intrinseca sua contraddizione, onde risulta che la materia è uguale al nulla.

Dichiarato quindi in che senso s'abbia a prendere l'espressione: *cosa in sè*, e ribattuta l'obbiezione che un tal concetto sia contradittorio (come quello che involga la conoscenza di cosa che si dichiara inconoscibile), l'A. esanima le ragioni che ci inducono ad ammettere delle cose in sè e osserva che a spiegar come tali cose possano esser causa dell'esperienza (cioè della realtà empirica connessa in sistema) possono farsi varie ipotesi. Tra queste le prime e principali sono le tre seguenti: 1° che gli obbietti della percezione esterna siano essi medesimi le *cose in sè*, che è quanto dire l'identità del mondo empirico col mondo assoluto; 2° che il mondo

empirico sia una copia, un'immagine fedele delle cose in sè; 3° che non ci corra tra quello e queste veruna somiglianza, ma che le cose percepite siano soltanto un *segno* di realità ignote. In quest'ultima ipotési la connessione e l'ordine sarebbero mantenuti a quel modo che nella scrittura è mantenuto l'ordine e il nesso del discorso parlato, benchè i segni alfabetici non abbiano somiglianza alcuna coi suoni vocali.

L'A. dà la preferenza alla terza ipotesi, non tenendo conto di quell'altre che, come la berkeleiana e la fichtiana, fanno intervenire un *deus ex machina*, supponendo per tutta la varietà dell'esperienza una causa unica. La credibilità del supposto adottato (che cioè esistano delle cose in sè distinte da noi e che siano causa delle nostre sensazioni) è accresciuta dal fatto che tra i reali empirici c'è anche il proprio corpo, il quale fa da mediatore tra i corpi stranieri e l'*Io*. Aggiungasi il meraviglioso adattamento delle diverse parti degli organi (per es. dell'occhio) e tutto il sistema scientificamente ordinato di codeste mediazioni. Tuttociò rende enormemente improbabile l'idealismo estremo.

Un altro argomento a conferma dell'esistenza di enti reali posti fuori di noi e che ci affettano, si cava dalla nostra incrollabile persuasione, che i corpi esteriormente percepiti ci diano notizia d'altri esseri coscienti. Perocchè l'estremo idealismo non è conciliabile coll'esistenza di altri spiriti fuori del nostro; sicchè è giocoforza scegliere tra il soliplismo, cui nessuno crede sul serio, e il riconoscere degli enti reali, di cui i corpi percepiti siano la parvenza (*Erscheinung*).

Di qui si passa alla percezione interiore, la quale non è altro se non la coscienza che l'*Io* ha di se stesso. « Colla parola *Io* » — scrive l'A. — « ognuno indica « quell'oggetto della sua percezione, ch'egli identifica « con sè, vale a dire col soggetto appunto di questa per- « cezione, di cui è oggetto, nel percepirlo (pag. 191). »

Senza la percezione dell'identità del percipiente col percepito non c'è *Io*; e però, qualunque sia la determinazione con la quale l'*Io* è percepito, per es. un dolore, questo non è percepito come *mio*, se non mi percepisco come identico al percipiente.

Donde segue: 1° che la coscienza dell'*Io* è equivalente all'*essere* dell'*Io*; 2° che non si dà percezione interna, della quale il percipiente non sia conscio, ossia che non si dà un percepire interno, il quale, qualunque contenuto possa per di più avere, non abbia insieme per contenuto se stesso.

Al quesito: se l'*Io*, oltre all'essere percezione di sè, sia qualche cosa di più, se cioè siavi un *substratum* sotto la coscienza percipiente se stessa, l'A. risponde che la percezione del nostro *Io* non ce ne dà veruna contezza. Può darsi che un tal *substratum* ci sia; ma a ogni modo esso non si trova nel contenuto dell'autocoscienza. Ossia questo sostrato, se c'è, non è l'*Io*, ma una forza dietro e sotto di me; io non sono la mia anima, come io non sono il mio corpo.

Qui segue un'analisi, talvolta anche troppo sottile, per quanto a noi pare, delle attinenze che passano tra la percezione esterna e l'interna. Della quale citeremo solamente alcuni resultati; per es. questo che la perce-

zione esterna è sempre condizionata alla percezione interna del nostro proprio corpo, attesochè gli oggetti esteriori appariscono in uno spazio riferito allo spazio del nostro corpo; e quest'altro, che la percezione interna, oltre alle affezioni localizzate quì o colà nel nostro corpo, ce ne presenta di tali che si possono chiamare puramente psichiche, giacchè si mostrano come stati dell'*Io*, ma non sono riferibili al corpo.

A quel modo poi che nella percezione esterna l'A. distinse tre coefficienti, la sensazione, l'intuizione e il pensiero, così fa anche per l'interna. Al pensiero appartiene il porre sè come esistente, all'intuizione appartiene l'*Io* stesso con tutte le sue determinazioni (perocchè egli è presente *in originale* nella coscienza, mentre invece nella percezione esterna l'oggetto dell'intuizione non può essere la sostanza materia, sì solamente le sue qualità primarie); alla sensazione finalmente appartengono quegli stati, ossieno quelle determinazioni dell'*Io*, che non sono dati necessariamente coll'*Io* stesso. Di qui si raccoglie che nella percezione interna l'intuire medesimo è un pensare, ossia è un pensare intuitivo.

Una lezione (la decima) è consacrata alla critica della teoria kantiana, che risguarda l'intuizione interna. Di codesta critica importantissimo ci è parso questo punto, a confutazione del così detto *senso interno*. Se l'intuizione interiore è dovuta a un *sentire*, cioè a un'affezione che l'anima riceva da se stessa e da' suoi modi d'essere, ne segue per logica conseguenza che la detta intuizione non coglie gli stati dell'anima quali effettiva-

mente essi sono, ma soltanto l'effetto che quelli, ignoti in se stessi, producono nell'anima modificandola. Ora con ciò la percezione interna è annientata (dacchè non s'intuirebbe più il nostro percepire esterno, ma bensì l'effetto che un processo ignoto produrrebbe in noi, quindi una percezione esterna apparente, che non potrebbe aver alcuna somiglianza con la reale) e di più rimane annientata anche la percezione esterna, perchè questa pure diventerebbe un'apparenza prodotta in noi da causa ignota. La conclusione si è che questo concetto della percezione interiore (il concetto kantiano del *senso interno*) si distrugge da sè. Oltre a ciò la teoria del senso interno conduce ad un processo all'infinito, perchè negata all'anima l'attitudine a conoscere direttamente chechessia, ogni mediazione per essere conosciuta ha bisogno d'un'altra mediazione e così senza fine mai.

Venendo al problema dell'*Io* l'A. osserva che questo, secondo alcuni filosofi, con Herbart alla loro testa, contiene una contraddizione. La qual contraddizione, stando all'Herbart, consisterebbe in ciò che l'*Io*, essendo il contemplante se stesso e nulla più, si riduce a una serie infinita (il contemplante quel che contempla il contemplante quel che contempla ecc. mai non raggiungendosi il contemplato). Il nostro A. ammette l'analisi herbartiana, ma si sforza a dimostrare che l'*Io*, benchè involga una serie infinita, non è per questo contraditorio. Codesta serie senza principio nè termine è, secondo lui, la serie continua dell'attività dell'*Io*, nella quale ciascun punto (istante) è insieme termine dell'atto precedente (obbietto) e principio del seguente (subbietto).

Afferma poi l'A. che con un pensare puramente concettuale è impossibile conoscere una cosa qualsiasi e che però ogni cognizione deve fondamentarsi in una percezione. Ciò posto, se neanche la percezione interna cogliesse l'*essere*, non ci sarebbe conoscenza veruna. Il che implica contraddizione, stantechè anche lo scettico afferma di conoscere, non foss'altro, che la conoscenza è impossibile. E notiamo di passata come il nostro A. riconosca esplicitamene che la filosofia kantiana è pretto scetticismo, pari a quello di Protagora.

Se l'essere, egli seguita, si trova nella percezione interna, dee trovarcisi come tale che sia essenzialmente un *percepito*; ossia dall'obbietto della percezione interna non si può scindere il *venir percepito*. Ora se una cosa esiste solamente in quanto percepita da altri, il suo non è un essere, sibbene un parere. Il venir percepito quindi non involge la realità, bensì la involge il percepire. Il percepiente se stesso è producente se stesso, *causa sui*; e questo implica un processo all'infinito in due direzioni. Ma ciò non è assurdo, attesa l'infinità della durata.

Così è rimossa la difficoltà che si solleva contro la metafisica, attesochè ci sia un essere che cade direttamente sotto la coscienza, l'essere cioè dell'*Io*. Che se lo scettico obbiettasse anche la percezione di sè poter essere una pura apparenza, l'A. risponde che basta l'apparenza a provare la realità dell'*Io*, essendochè un siffatto *parere* è per l'appunto il percepire se stesso percepiente, ossia l'apparenza del fatto è in questo caso il fatto medesimo e però questo non può essere negato senza contraddizione.

La percezione di sè costituisce la sostanza dell'*Io*; cosicchè se per anima voglia intendersi un *substratum*, al quale sia connessa la coscienza di *me*, io non sarei l'anima, nè avrei l'anima, anzi l'anima sarebbe una cosa materiale.

Lo spazio è meramente fenomenico o ideale che voglia dirsi; il tempo all'incontro è ideale e reale insieme, perchè la fenomenalità del tempo implica un percepire che è temporario esso medesimo, dunque il suo apparire è essere, ossia il fenomeno è realtà.

Quanto alle altre determinazioni dell'*Io*, l'A. incomincia dalle percezioni e osserva che queste sono certe della certezza d'un fatto, perchè il percepire, qualora fosse una pura apparenza, presupporrebbe la percezione di questa apparenza e così via; onde è innegabile che il percepire (il quale di necessità è anche un percepir di percepire) è un fatto reale.

Un altro discorso vuol farsi intorno agli altri stati dell'*Io*, che non consistono in un percepire; per questi non vale l'argomento testè allegato, nè si può assegnar loro il carattere di fatti.

Ma se tutti i modi dell'*Io* che non consistono in un percepire sono apparenze e non già fatti reali, ne seguirebbe che anche il piacere e il dolore fossero mere apparenze. Al che l'A. risponde uscendo, come usa dire, pel rotto della cuffia: risponde cioè che il piacere e il dolore e così i desiderii consistono anch'essi in un percepire e però sono fatti reali; quelli che sono mere apparenze sono gli stati *somatico-psichici* che si designano coi medesimi nomi e così pure il riferimento delle sensazioni alle varie località del corpo, ecc.

Il *cogito ergo sum* di Cartesio in fondo è una tautologia (1), perchè l'*esse* è già contenuto nel *cogitare*. L'*Io* è reale, tantochè ogni affermazione della realtà d'altre cose ha bisogno d'appoggiarsi a un'attinenza con l'*Io*.

E qui l'A. torna all'assalto sulla critica kantiana, osservando che il sistema di Kant è una pura contraddizione, come quello che pretende di darci una cono-

(1) In una memoria pubblicata nel 1879 col titolo: *Intorno allo svolgimento psicologico delle idee di esistenza e di possibilità* io scriveva: « Da queste considerazioni spandesi una luce affatto nuova sul celebre *cogito, ergo sum* del Sosia plautino, di S. Agostino e di Cartesio. Questo infatti non è più un entimema equivalente al sillogismo: ciò che pensa esiste, io penso, dunque io esisto; ma più presto diventa un semplice giudizio d'identità, o vogliam dire un'equazione nella quale il secondo membro non è un'inferenza dedotta dal primo coll'intermezzo d'una maggiore sottintesa, ma soltanto l'esplicazione o l'equivalente del primo. *Cogito* val quanto dire: io sono presente alla mia coscienza, percepisco me stesso e l'esser io oggetto di percezione equivale alla sua volta al *sum*. Infatti è da por mente a una cosa. *Cogito* non significa mica solamente: questo dato *Io*, questo subbietto, pensa, come potrebbe affermarlo di *me* un altro: sibbene *Io ho coscienza del mio proprio pensiero*. Ossia non è la semplice affermazione del mio pensiero, ma l'affermazione che io percepisco me stesso pensante. Perchè, se dicendo *cogito* io dico il vero, conviene che io lo sappia; il che val quanto dire che questo giudizio significa prossimamente il *fatto* del mio pensiero, ma include ad un tempo come suo fondamento immediato la consapevolezza di questo fatto. Io non potrei affermare: *Io penso*, perchè altri me lo attesti o perchè questo mio atto e stato mi sia dimostrato da qualche indizio o da altra verità già conosciuta. Avvegnachè l'affermazione d'un fatto presente, rigorosamente subbiettivo, non può fondamentarsi che sulla coscienza immediata del fatto medesimo..... Oltre a ciò il percepito qui non è un pensiero qualunque o il pensiero in genere, ma il mio pensiero, il mio pensare. Che questo poi sia lo stesso *Io* si chiarisce da ciò che il percipiente è ancora la stessa coscienza, lo stesso pensiero; sicchè o nemmeno il percipiente è l'*Io*, o è l'*Io* anche il percepito. »

scenza di cui il sistema medesimo nega la possibilità, la conoscenza cioè del come stanno realmente le cose rispetto alla funzione conoscitiva (1).

La lezione XIV ci riporta sulla questione delle *cose in sè* riepilogando due lezioni anteriori, del cui contenuto s'è fatto cenno al suo luogo. Escluso il significato, che l'espressione *cosa in sè* ha nel sistema hegeliano (dove equivale a sistema embrionale o potenziale e si contrappone allo *svolgimento*) e quello di chi con essa intende rescissa dalla cosa ogni relazione e altre meno esatte, l'A. si sforza di determinare in che possa consistere codesto *esser cosa in sè*, che infin de'conti poi equivale a *essere* senza più. Rifiutato il concetto kantiano (quello cioè che risguarda l'essere come una relazione verso il pensante e non come una pertinenza della cosa stessa) e notato che la percezione esteriore nulla ci può dire in proposito, finisce per conchiudere che la percezione interna sola ci mostra quello che sia l'esser *cosa in sè*. Il che pertanto non consiste in altro che nel percepire se stessi ossia nell'*egoità* o vogliam dire nella coscienza (2).

Riconosce per altro non essere necessario di supporre in tutti gli enti o *cose in sè* la rappresentazione concettuale dell'*Io* (quale la possediamo noi uomini), anzi nemmeno il senso; basta la semplice percezione di sè.

Nè anche occorre che ogni *cosa in sè* abbia la rap-

(1) Io ho accennato più volte, quasi nell'identica forma, a codesta radicale contraddizione della critica kantiana e questa osservazione è per verità assai ovvia. Solo è da meravigliarsi che in Germania abbiano tardato tanto a farla.

(2) Più esatto sarebbe il dir qui *suicoscienza* o *autocoscienza*, ma io ci tengo a esporre i pensieri dell'A. colle sue medesime espressioni.

presentazione d'un proprio corpo; anzi quest'ultima ipotesi condurrebbe all'assurdo. Resta dunque che agli elementi si attribuisca una coscienza di sè oscura e povera di determinazioni, sul far di quella che abbiamo noi nel sonno senza sogni e nel deliquio.

Cosicchè, per quanto a prima vista ciò possa parere strano, l'ipotesi che tutti gli elementi del mondo siano animati è l'unica accettabile; mentre le altre due che sole rimangono, sono quella dell'estremo idealismo e quella del materialismo matematico delle scienze naturali, il quale concepisce come reale un mondo senza luce, senza calore, senza suono, piccole masse che non fanno altro che riempire di sè lo spazio e mutare le rispettive relazioni di distanza. L'una e l'altra di queste repugna alla ragione.

Considerando poi che tutte le cose fanno parte d'un unico mondo e che la loro esistenza fuori di questo è inconcepibile, ne segue che l'*essere* o *esistere* consiste *anche* nel far parte di codesto tutto (1).

Di qui segue forse che l'*essere*, in quanto è coscienza di sè, costituisca la *quiddità*, a cui *s*'aggiunga come ulteriore determinazione l'*essere*, in quanto costituito dalla sua relazione col tutto dell'universo? No, risponde l'A.; anzi la coscienza di sè equivale al venir compreso in quel sistema di relazioni. « Ciò sembra difficile a concepirsi, soggiunge (pag. 329); ma facciasi un po' la prova di supporre il contrario! »

Ma se il tutto deve formare non una semplice col-

(1) Anche pel Lotze la *realtà* (*Wirklichkeit*) consiste nelle relazioni che collegano ogni cosa con tutte le altre.

lezione, sibbene un'unità reale, conviene ch'esso sia un *Io*; un *Io* compiuto in se medesimo, del quale facciano parte tutti gli *Io* parziali, che implicano un accenno a qualche cosa posta fuori di loro. D'altronde (e anche in ciò il Bergmann conviene col Lotze) le attinenze reali che passano tra gli enti finiti non sarebbero possibili, ove questi non fossero parti d'un unico tutto (2).

Arrivato a questo punto l'A. si arresta e accenna a una serie di problemi, che rampollano dalle dottrine stabilite fin qui, confessando di non aver modo di risolverli scientificamente. Onde nelle lezioni che seguono si propone di rifare la medesima via partendo da un altro punto; alla fine di questo secondo processo ricompariranno, dice, i problemi stessi di prima, ma posti sotto una nuova luce.

Per questa parte noi ci contenteremo d'un cenno più breve, sia per la minor novità della dottrina, sia perchè verte principalmente sull'elemento formale.

Nella lezione XV ci parve degna d'osservazione la tesi, che la possibilità assoluta d'una cosa involga la sua esistenza; idea questa che noi pure abbiamo soste-

(2) Questo concetto, che mena diritto al panteismo, è stato discusso e ribattuto brevemente da me nell'appendice al libro intitolato *la filosofia dell'inconscio di Edoardo V. Hartmann esposta ed esaminata*, a pag. 211 e seg. Di questa discussione ci permetta il lettore di trascrivere qui la conclusione. « Dato pure che a spiegare il mutuo commercio dei finiti siano egualmente acconce due ipotesi, quella della medesimezza di sostanza tra quelli e l'infinito e quella d'una distinzione sostanziale, non escludente però la dipendenza dall'infinito nè la mutua determinabilità, la prima sarà da rigettarsi a ogni modo per le conseguenze che involge, repugnanti al senso intimo, alle induzioni dell'esperienza e sopratutto alla coscienza morale. »

nuto. Bene è vero che quando si tratta di enti posti fuori di noi una tale possibilità non si può riconoscere direttamente, e anzichè desumere da essa la realtà, dobbiamo seguire la via inversa e la realtà non si può alla sua volta argomentare che dall'esperienza o da una connessione necessaria coll'esperienza.

In seguito (lez. XVI) l'A. ci insegna che ogni cosa che è, deve per forza essere un *quid* determinato, pensabile, e non già *avere* una determinata qualità, ma *essere* codesta qualità. Donde segue che per natura sua deve essere percepibile tutta intera, senza che resti indietro verun residuo non percepibile. (Percepibile, intendi, per un percipiente quale che sia; non importa poi se si o no venga effettivamente percepito).

Con ciò, dice l'A., non si toglie la distinzione tra la sostanza e l'accidente; bensì fa mestieri che la sostanza medesima sia individuata compiutamente per sè, seppure essa deve poter rivestire questi anzichè quegli accidenti.

Le *cose in sè* sono semplici e indivisibili; il loro numero nulla osta che sia infinito.

Contro del Kant, che sosteneva essere assurdo che il tempo non abbia avuto principio, benchè possa concepirsi come non avente mai fine, l'A. mantiene la tesi contraria, cioè che il tempo può essere infinito anche *a parte ante*. L'argomento del Kant è questo che, supponendo il tempo senza principio, un fatto qualsivoglia dovrebbe essere stato preceduto da un tempo infinito e quindi non avrebbe mai potuto effettuarsi. Al che il Bergmann contrappone che il tempo antecedente a un

fatto non è numerabile, se non si prende un punto di partenza determinato; ora se il tempo è infinito anche all'indietro, cotesto punto di partenza non c'è. La quale argomentazione a noi pare poco concludente e quella di Kant conserva, se non erriamo, tutta la sua forza.

A proposito poi della semplicità delle cose, l'A. aggiunge un'osservazione importante. Se l'insieme di più cose è non soltanto un aggruppamento fatto dal pensiero, ma un'attinenza reale delle cose tra loro, non esistono solamente i singoli, ma anche il complesso. Ora questo complesso non è *una cosa*. Come dunque esiste? Per rispondere a questa domanda non c'è che una via: supporre un ente che senza essere l'insieme, il complesso o la somma delle cose, le *faccia essere* ed essere *insieme*.

Non è poi d'uopo per ciascuna pluralità supporre un'unità speciale che la contenga; basta bene una per tutte le cose.

Nella lezione XIX[a] troviamo una confutazione chiara e rigorosa del materialismo, i cui momenti principali sono questi: *a*) l'impossibilità di negare il pensiero come fatto reale; *b*) la eterogeneità assoluta fra il pensiero e il movimento; *c*) il materialista per essere coerente a sè stesso non deve ammettere altri fatti reali tranne i movimenti.

In seguito l'A. con un'ulteriore analisi del concetto dell'essere cerca di riconfermare le dottrine stabilite a principio. L'esistere equivale all'essere percepito (*esse* = = *percipi*); ma questa determinazione non basta a caratterizzare l'essere, perchè può percepirsi anche ciò che

non è, cioè la mera apparenza. Che cosa adunque dovrà avere l'*essere* oltre al venir percepito? La indipendenza dal percipiente, il poter stare di fronte a questo come cosa a sè. Ora nessuna cosa, in quanto percepita da un'altra, possiede cotesta indipendenza, cotesto star da sè (*Selbstständigkeit*), perchè la coscienza percipiente non può avere in sè, *nell'originale*, delle altre cose. Dunque l'unica cosa che è percepita e che insieme sta a fronte al percipiente come un *quid* a sè, è lo stesso percepire. Il percepire poi, rammentiamocelo, è ad un tempo percepire di percepire. Ma il percepire *è*; dunque *è* anche come percepito. Vero è ch'esso non istà di fronte al percipiente come un'altra cosa, anzi gli si contrappone ma come identico a lui. Onde si conchiude che l'*essere* consiste nel percepire se stesso.

L'*Io* per altro non si assolve tutto nella nuda percezione del proprio percepire; egli dura nel tempo ed è involto in un perpetuo cangiamento. Ciò risulta dai varii contenuti della percezione. Ma questi *contenuti* presuppongono una pluralità di enti, perciò una pluralità di *Io* che stieno in attinenza fra di loro. Ed ecco qui daccapo sorgere una folla di problemi, che l'A. si contenta di enumerare. Tutto il suo lavoro metafisico, scrive egli, non è consistito che nel porre i fondamenti della metafisica.

L'ultima lezione, che serve di chiusa a tutto il corso, discute alcuni concetti generali e adombra un disegno della filosofia e delle sue parti.

Se la metafisica è la dottrina dell'essere e l'essere è la coscienza di sè, la metafisica contiene le basi della psi-

cologia (*l'ente cosciente*), della cosmologia (*il tutt'insieme degli enti*) e della teologia (*l'assoluto che comprende tutte le cose*). La filosofia non è che una specializzazione della metafisica, in quanto considera in primo luogo le peculiarità di quegli *Io* che possiedono la rappresentazione d'un corpo (*anime*); poscia, più particolarmente ancora, quegli *Io* che hanno la piena consapevolezza della loro *egoità* (*spiriti*). Donde si vede che la filosofia procede dal generale al particolare. Ma questo processo dal generale al particolare è ad un tempo processo dall'inferiore al superiore (il che collima col concetto aristotelico).

L'essere di Dio non è, come quello degli spiriti finiti, un universale contenuto in un particolare; chè anzi tutta la natura ed essenza divina si assolve nel suo assoluto essere.

In quanto al metodo la filosofia è una scienza che ricava le sue cognizioni dal *concetto*; ma ciò non vuol già dire che ella prescinda dallo studio delle *cose*, degli *oggetti*, essendochè il concetto contiene l'*intuizione* della cosa.

II.

Fin qui abbiamo esposto colla maggior possibile fedeltà le principali dottrine che si contengono nel libro annunciato e ci siamo anche studiati di nulla omettere d'essenziale, per quanto ciò si poteva fare nelle angustie d'un articolo. Solamente alcuni particolari abbiamo omesso a bella posta, perchè dovendo noi farvi qualche appunto

critico, saremmo stati costretti a inutili ripetizioni. È ora diremo con perfetta schiettezza in quali punti non possiamo convenire coll'illustre A.

E anzitutto pare a noi che un lavoro, com'è questo del Bergmann, il quale si aggira principalissimamente sul concetto della percezione, avrebbe dimandato una dichiarazione preliminare ben determinata intorno alla natura della percezione stessa. Ora ciò non è e il lettore è costretto ad arguire dalle osservazioni e dai ragionamenti che l'A. istituisce intorno a questo fatto psichico, quale sia il preciso concetto ch'egli se n'è formato. Infatti è per lui un principio fondamentale questo che niun ente può percepire un altro ente e che pertanto ognuno è limitato alla percezione di sè e delle proprie modificazioni. Ora la voce *percepire* e le sue equivalenti si usano promiscuamente in due significati; per l'uno di questi vale esattamente quello che il B. sostiene, per l'altro no. Nel primo senso per es. diciamo di percepire il colore, l'odore, ecc., d'un corpo; nel secondo diciamo di percepire il corpo stesso. È evidente che nel primo uso il percepire si riferisce esclusivamente agli stati dell'*Io*, nel secondo contiene, oltre alla coscienza di questi, l'apprensione della nostra passività rispetto a un *quid* esterno e quindi l'affermazione della realtà e della presenza di questo (1). Da ciò proviene una certa quale incertezza circa la dottrina gnoseologica dell'A., le cui espressioni talvolta potrebbero essere

(1) Noi abbiamo discusso minutamente questo punto nel cap. IV del nostro libro, che porta il titolo: *Discussioni gnoseologiche e note critiche*.

interpretate nel senso d'un assoluto solipsismo. Il che non è del sicuro ne' suoi intendimenti.

Un concetto poi che non possiamo addirittura accettare è questo, che la distinzione di *vero* e *falso* non cada solamente sul giudizio, ma si applichi anche a un pensare più primitivo, cioè alla percezione. Il giudizio, secondo lui, verrebbe solamente dopo, come conferma o rigetto della *posizione* (*Setzung*) percettiva. Io riconosco che la percezione intesa nel secondo dei due sensi quassù distinti, cade sotto la categoria di *vero* e *falso*, ma solamente perchè in essa è già contenuto un giudizio. Quel giudizio, che lo conferma o rigetta, è una riflessione ulteriore, un giudizio riflesso o di second'ordine; il primo un giudizio diretto. Infatti non ci può essere verità o falsità, se qualche cosa non è affermata o negata; e l'affermare e il negare costituiscono l'essenza del giudizio, anche per confessione del nostro A.

Nè ci pare esatto quello ch'egli scrive a proposito della materia. E' sostiene che questo concetto involge un'intrinseca contraddizione e che il supporre come fondamento reale de' corpi un ente dopo averne cavato via coll'astrazione le qualità secondarie e le primarie, è supporre una cosa assolutamente inconcepibile, una cosa che sarebbe eguale al nulla, dacchè nulla più contenga di pensabile. Il che è vero solamente se il pensare si faccia sinonimo del rappresentare sensato ossia dell'immaginare. Quel residuo è pensabile dal momento che lo si concepisce come il *substratum* dell'estensione e delle qualità sensibili, come un reale che produce il fenomeno.

Anche non ci persuadono le ragioni, con cui vuol

difendere il Kant dall'accusa d'essere caduto in contraddizione con sè stesso là dove, ammetendo la *cosa in sè* come causa delle nostre sensazioni, viene a fare un uso del principio di causa, che dalla sua teoria non gli sarebbe consentito.

In qualche punto ci sembra che l'A. contraddica a sè stesso, come per es. là dove a sostegno dell'ipotesi, che ci abbiano delle *cose in sè* distinte da noi le quali siano causa delle nostre sensazioni, adduce il fatto che tra i reali empiricamente dati c'è anche il nostro proprio corpo, che fa da mediatore tra i corpi stranieri e l'*Io*. L'argomento è valido senza dubbio; ma ciò suppone che il mio corpo *in sè* e l'oggetto esterno *in sè* siano la sostanza stessa dei corpi medesimi fenomenali; il che egli ripetutamente nega. Del pari, ove discute il problema se sotto la coscienza percipiente se stessa ci abbia un sostrato reale, egli scrive: « Se anche io sono qualcosa più di ciò ch'io percepisco in me stesso, io non sono niente più di questo percepire (pag. 196). » Se io sono cotesto di più, come si dice poi che io non sono nient'altro che il percepire?

Abbiamo veduto al suo luogo come l'A., combattendo l'idea dell'Herbart che l'*Io* sia un concetto contraditiorio, risolva la difficoltà ammettendo che l'*Io* cosciente contenga una serie infinita. Ma questa serie infinita consiste secondo lui nella infinita durata, nell'attività continua dell'*Io* che non ha nè principio nè fine e in cui ogni punto è obbietto dell'atto precedente e subbietto del seguente. Io pure sostengo e ho ripetutamente insegnato che l'atto di coscienza involge una

serie infinita, in quanto è sapere che si sa di sapere, ecc. Ma ciò non ha che fare con la serie temporaria; ogni singolo atto di coscienza implica una riflessione infinita sopra se stesso ed è solo così che il pensare è perfetta trasparenza.

Alla pag. 273 l'A. scrive, che una cosa, la cui esistenza consista solo nell'essere percepita da un altro ente, non *è*, ma solamente *sembra* essere, è mera parvenza. E ha ragione. Ma di qui non segue che ciò che è percepito da un altro non possa nel tempo stesso essere anche in sè. E se anche il venir percepito da altri sia una necessaria determinazione d'una cosa, perchè dovrebbe questa determinazione esaurire tutto il suo contenuto?

Il concetto cosmologico dell'A. s'è visto essere questo che ogni elemento dell'universo è una coscienza di sè, ossia che il *substratum* del mondo fisico è un mondo psichico. Contro codesta forma di monismo, come contro il monismo in generale noi osserviamo che tutti coloro i quali tentano una siffatta riduzione dei due mondi ad uno sembra dimentichino la differenza fondamentale ed essenziale che li separa. La quale è questa che tutte le proprietà del corpo, obbiettivo s'intende, e in ispecie i movimenti, a cui poi tutte si riducono, sono qualcosa che è affatto estranea al suo subbietto, qualcosa che è necessariamente *per altri*, mentre il fatto psichico ha il carattere opposto, cioè è esclusivamente per il subbietto. Quindi l'assurdo di concepire il *substratum* del mondo fisico come un insieme di fatti psichici. Se tale fosse, siccome gli stati psichici sono stati di qualcuno,

questo subbietto o sarebbe uno o più. Nel primo caso non potrebbe mai apparire ad altri come mondo fisico, perchè questi altri non ci sarebbero; a sè stesso poi apparisce internamente per quello che è, cioè come psichico, poniamo come sensazione. Nel secondo caso ciascuno dei subbietti sarebbe rinchiuso nella sua sensazione, nel suo ciclo, se così vuolsi, di sensazioni; ma non ci sarebbe veruna ragione plausibile perchè gli stati suoi interni agissero comechessia su quelli degli altri. Cosifatti imbrogli sono eliminati qualora si ammetta un mondo fisico, ignoto rispetto a quello che è in se stesso, ma del quale sappiamo che le sue parti operano le une sulle altre e vi producono dei cambiamenti; e un mondo di esseri psichici, che per essere intimamente congiunti con certe date parti del mondo fisico (organismi) ricevono quelle impressioni e le traducono in stati interiori. Di più, se oltre essere senzienti siano anche intelligenti, *conosceranno* questi loro stati, ne dedurranno delle proprietà da attribuirsi a' corpi che li producono e d'argomentazione in argomentazione verranno a questo concetto del mondo.

S'è pur veduto come l'A. insegni che soltanto il percepire è un *fatto reale* e che tutti quegli stati o modi d'essere dell'*Io* che non consistono in un percepire, non sono reali, ma pura apparenza. Trovando poi tra questi modi il piacere e il dolore e gli appetiti e non osando certo negare che questi siano fatti reali, cerca di aggiustar la cosa asserendo che essi pure consistono in un percepire. Così i soli stati dell'*Io* che non sarebbero realtà, ma apparenza, sarebbero quelli che egli chiama

psichico-somatici che si designano coi medesimi nomi e del pari il riferimento delle nostre sensazioni alle varie località del nostro corpo fenomenico. Ma il godere e soffrire, per sè considerati, non sono nient'altro che godere e soffrire ed è uno svisarli il volerli trasformare in percezioni. L'errore è nato, crediamo, dall'uso delle voci *fühlen, empfinden, sentire* e simili, che per l'uso della lingua si adoperano transitivamente, quasi avessero un oggetto e significassero la coscienza o percezione di qualche cosa, mentre sono ciò che v'ha di più intransitivo; sono lo stato nostro e non già la coscienza di questo. L'espressione vera, per mio avviso, sarebbe stata questa, che ogni *contenuto* della coscienza, in quanto *contenuto* (e non solo in quanto è un contenerlo, in quanto atto percipiente) è necessariamente reale.

Un'altra cosa. Dopo essere venuto alla conclusione che l'*essere* consiste nell'aver coscienza di sè, l'A. ha dovuto attenuare quanto più poteva questo concetto per poterlo attribuire agli elementi del mondo corporeo. E in fatti lo ha ridotto, come s'è visto, ad un'autocoscienza oscura e povera di contenuto, tale da paragonarsi a quella che abbiamo noi stessi nel sonno senza sogni e nel deliquio. Ora una luce così buia che non illumina più nulla, si può ella ancora chiamar luce? Certo non è possibile di segnare con esattezza matematica il limite ove finisce la coscienza e comincia l'assoluta incoscienza e ci possono essere delle buone ragioni per sostenere che in noi la coscienza non resta mai del tutto sospesa; ma gli è certo del pari che se noi abbiamo modo di formarci un concetto dell'incoscienza,

gli è per appunto riferendosi al nostro stato durante il sonno senza sogni e il deliquio.

Nella lezionè XVIIª l'A. insegna che ogni ente deve per natura sua essere *percepibile*, non importando poi se sia effettivamente percepito o no. A noi pare che codesta dottrina non s'accordi troppo bene con quell'altra da lui sostenuta, che nessun ente possa essere percepito da altri che da se stesso; perocchè codesta *percepibilità* accenna ad una relazione verso un percipiente possibile qualsiasi, quindi esterno alla cosa stessa.

L'A. scrive ancora che nulla vieta che il numero degli enti ossia delle monadi sia infinito. Al che non possiamo del sicuro sottoscriverci, essendo numero e infinità due concetti che si escludono; anzi, come bene ha dimostrato il Galilei, il numero, quanto più cresce, tanto più si allontana dall'infinità.

Gravissimo poi è un asserto che si legge alla pag. 410, ove dopo aver dimostrato la necessità d'ammettere un ente, che, senza essere la somma o l'insieme dei singoli enti, li faccia esistere ed esistere insieme, aggiunge che a codesto ente può darsi anche il nome di mondo (*Welt*) od universo (*Weltganzes*) e che le cose in esso comprese possono chiamarsi parti di lui. Vero è che soggiunge: « Solo non si deve identificare il rapporto del tutto verso le parti con quello del composto verso gli elementi onde risulta e de' quali è la somma o l'aggregato. » A me, lo confesso, fa qui l'effetto di togliere con una mano ciò che dà con l'altra. É verissimo che un tutto può essere più che il puro aggregato delle sue parti ; ma questo di più non toglie che sia sempre anche un aggregato.

Tra le cose discusse nella lezione XVIII* e che riguardano le determinazioni formali della sostanza, noto un'affermazione che credo inesatta. L'A. dice (pag. 421-2) che da un concetto, il quale abbia per oggetto un ente reale, non si può per via d'astrazione salire a un concetto più generale omettendo addirittura una sua determinazione, ma che bisogna sostituirvene una più generale essa medesima. Così dal concetto d'un *cavallo bruno* non si può levar via addirittura la nota *bruno*, ma bensì fa d'uopo sostituirvi la nota più generale *colorato*. Ciò è vero, ma solamente degli accidenti necessari, non degli accidenti in genere.

Varie osservazioni potrebbero farsi anche sopra alcune teorie logico-metafisiche, che risguardano la mutua incompatibilità di due note in uno stesso concetto. É una questione questa irta di difficoltà e sulla quale nessuno finora, per quanto mi consta, è riuscito a dare una soluzione per ogni rispetto soddisfacente. Il nostro A. ricorre per quest'uopo a de' criteri che ci paiono insufficienti. Dice per es. (pag. 428-30) che due determinazioni subordinate a una più generica si escludono reciprocamente, quando esse medesime sono compiutamente determinate. Ma egli stesso cita dei casi che contraddicono a questo principio: così un determinato *udire* e un determinato *vedere* non si escludono tra loro, quantunque *vedere* e *udire* siano subordinati al concetto più generale *percepire*. E come crede di salvare il principio? Dicendo: se non si escludono, segno è che non sono determinati sotto ogni rispetto. Con un'argomentazione siffatta si dimostra quello che si vuole.

E così alla pag. 430 stabilisce un principio, che per nostro avviso è del tutto erroneo. « Se una sostanza *S* non ha la nota *P*, essa avrà la nota *Q*, che sta con la prima nel rapporto di disgiunzione. » Ciò non è vero, se non colla clausola, che ad *S* competa necessariamente una nota generica *M*, della quale *P* e *Q* siano due particolarità disgiunte ed esaurienti, prese insieme, l'estensione di *M*.

La dimostrazione che l'A. ha dato di questo principio si fondamenta sul falso supposto che se *S* non è *P*, debba possedere un carattere che vieta di attribuirle il carattere *P*. Ora basta l'assenza di *P* da *S* a giustificare il giudizio: *S non è P*. Il quale del resto non equivale punto a quest'altro: *S non può essere P*, con cui l'A. sembra averlo confuso.

Finalmente osserveremo rispetto all'ultima lezione, che il modo con cui l'A. studiasi di conciliare la tesi, che nulla esiste fuori dell'assoluto, colla pluralità degli enti mondiali e la immutabilità di quello col cangiamento attestato dall'esperienza, sembra condurre difilato al panteismo. Ma come questo punto è appena tocco di volo, così un giudizio riciso sarebbe precipitato e però ce ne astenghiamo.

In quanto al nostro parere sull'opera guardata nel suo complesso ci riportiamo a quello che abbiamo scritto nell'introduzione di questo articolo. Lo studio diligente che vi abbiamo posto è la testimonianza più sincera della stima e della simpatia che ci ha inspirato.

Padova, 29 aprile 1889.

F. BONATELLI.

Il parlare, il leggere e lo scrivere nei bambini.

(Saggio di psicologia pedagogica)

I.

Il parlare, il leggere e lo scrivere sono tre funzioni, di cui la seconda è più complessa della prima, e la terza è più complessa della seconda e della prima. Per imparare perciò a parlare si richiedono minori condizioni fisio-psicologiche che non per imparare a leggere; e per imparare a scrivere si richiedono più condizioni funzionali che non per imparare a parlare ed a leggere. È necessario perciò che il bambino impari a parlare prima d'imparare a leggere; ed a leggere prima d'imparare a scrivere.

Come è noto, queste tre funzioni appartengono a quell'ordine dei fenomeni psichici che son detti di estrinsecazione e che presuppongono una certa organizzazione interiore dei fatti psichici, senza la quale non potrebbero prodursi; perchè mancherebbero di un qualcosa d'interno di cui sono la manifestazione. È noto ancora che questa organizzazione interiore dei fatti psichici non può darsi senza un altro ordine di fenomeni psichici, che è suo presupposto, e che è detto di recezione (sensazioni e percezioni) (1); e che questi tre ordini di fatti psichici, di recezione, di organizzazione interna e di estrinsecazione, si svolgono insieme solidalmente; per cui ad un dato grado di sviluppo delle funzioni interiori va connesso un dato

(1) V. il mio opuscolo *Pensiero e Linguaggio*: Torino, G. B. Paravia C., 1887.

altro grado di sviluppo delle funzioni di esplicazione, come di recezione; e così di seguito.

È un fatto di esperienza comune che il bambino nei primi mesi di sua vita non emette alcuna parola; e ciò perchè mancano le condizioni psicologiche interiori che rendano possibile la parola esteriore. E, perchè queste condizioni interne mancano, si ha di più che il bambino a cui si parla o che ode parlare è completamente estraneo al significato delle parole che ode. E nondimeno, poichè la parola emessa è la estrinsecazione della parola che si ode, quando il bambino è più inoltrato nei mesi ed è atto a compiere un certo lavoro psicologico, afferra e conserva l'immagine fonica delle parole; e l'immagine fonica delle parole, che si conserva, potrà più tardi, date nuove condizioni fisio-psicologiche, essere estrinsecata; per cui l'organo dell'udito è il primo fondamento per imparare a parlare, e, quando quest'organo non funziona, il bambino rimane muto. Similmente quel bambino che, pure avendo l'organo dell'udito integro, vien cresciuto in un ambiente muto di linguaggio, finchè questo stato dura, non imparerà a parlare. Potrà solamente imparare a riprodurre i rumori od i suoni che ode d'intorno a lui od emetterà solamente alcune voci.

D'altra parte il linguaggio o la serie delle parole di cui il linguaggio risulta, se lo si considera per sè solo e non come una serie di segni o di simboli delle cose, è una semplice serie di suoni senza valore. E il bambino che arriverà a pronunziare parole od a parlare senza conoscere od intendere le cose e l'azione che le parole esprimono, ripeterà semplicemente, non intenderà le parole che pronunzia. Così un buon metodo per fare pervenire i bambini a parlare si ha allora quando si concilia l'apprendimento delle parole con l'apprendimento delle cose che esse esprimono.

Ma a principio il bambino può avere appreso l'immagine

della cosa e del suo movimento prima di avere appreso la parola che a quella corrisponde, come può avere appreso la parola a cui non corrisponde la cosa che essa significa; in un fatto più complesso può avere appreso l'immagine della parola rispondente alla cosa e può non sapere rendere questa parola. E ciò, perchè rendere la parola è un lavorìo molto più complesso e difficile che non acquistare l'immagine della cosa e l'immagine della parola che le corrisponde. Per questo la prima cura che bisogna avere quando ci proponiamo di avviare i bambini a parlare si è quello di pronunziare bene innanzi a loro alcune parole, mostrando loro gli oggetti a cui esse corrispondono. Così avviene un lavorìo associativo nell'animo del bambino tra la parola e la cosa che le corrisponde, di modo che, sempre che egli poi vede l'oggetto, questo gli richiama l'immagine della parola ad esso associata, come la parola gli richiama l'oggetto. Quei bambini che, al primo spuntare dalla loro coscienza, non sono sottoposti da coloro che nella famiglia li circondano, e più tardi nella scuola, a questo lavorìo oggettivo (per cui anche devonsi fare manifestare le principali proprietà degli oggetti e le parole corrispondenti alle proprietà), quei bambini avranno un campo psicologico molto povero d'immagini, di cose e di parole; e tutto lo sviluppo psicologico verrà ritardato, dovendo allora il bambino, piuttosto che giovarsi immediatamente dei frutti dell'esperienza altrui, imparare a propria esperienza e secondo che il caso lo metta in rapporto colle cose e gliene faccia più o meno tardivamente apprendere le proprietà e le parole corrispondenti.

Ma, oltre a ciò, il bambino è indotto, fin dai suoi primi mesi, istintivamente, a rendere ed a riprodurre anche esso coi suoi organi le parole che ode. Ed è in questo lavoro che incontra grandi difficoltà; perchè egli non può riprodurre a prima giunta e bene una data parola; ma a mano a mano è atto a

rendere prima una serie di pure voci indeterminate, e poi più o meno determinate, il più semplice lavoro fonico che possa fare, comune agli animali. La voce, in generale o indeterminata, implica una vibrazione espiratoria principalmente delle corde vocali; ma, se a questa vibrazione si unisca uno speciale accomodamento linguale e labiale che modifichi la voce primitiva e dia speciali tipi di voce, si ha allora una voce determinata che è quel che si dice una *vocale*.

II.

Questo lavoro di accomodazione va crescendo ed è reso più difficile dalla pronunzia della vocale *A*, all'*O*, all'*U*, all'*E* ed all'*I*, essendo queste le principali voci determinate fondamentali, mentre le vocali intermedie a queste possono nelle varie lingue ascendere complessivamente sino a trenta. Ed in fatti per rendere la vocale *A* bisogna compiere una emissione fonica a bocca interamente aperta. Per l'*O* bisogna invece restringere ed allungare l'apertura boccale, spingendo alquanto indietro il corpo della lingua. Per l'*U* bisogna ancora più restringere ed allungare l'apertura boccale, spingendo ancora più indietro il corpo della lingua. Per rendere poi la vocale *E* bisogna semichiudere l'apertura boccale, spingendo leggermente in fuori ciascuno dei due angoli che le labbra formano a destra ed a sinistra, e nell'istesso tempo abbassando un pochino la punta della lingua e contraendo ed insensibilmente spingendo alquanto in alto il corpo di essa. Per la pronunzia poi dell'*I* si richiede che il corpo della lingua, contratto, si avvicini molto al palato duro in modo che la emissione fonica si compia attraverso ad uno spazio boccale ristretto e lungo. A principio queste vocali sono pronunziate isolatamente l'una da l'altra e solo in un più complicato lavorio fonico se ne può rendere

una subito dopo un'altra, pronunziando quel che si dice un dittongo. In alcune lingue poi si possono rendere delle vocali complesse, risultanti da due o tre vocali primitive e insieme da una vibrazione più o meno alta o bassa delle corde vocali.

Più tardi il bambino è atto a produrre speciali suoni insieme con le voci che emette, facendo vibrare l'aria espiratoria attraverso ad un restringimento che si produce mediante speciale contrazione delle labbra e della lingua, insieme con speciali vibrazioni di questi organi. Ora questa può situarsi colla sua punta dietro una leggiera fessura che si produce tra i denti incisivi superiori e gl'inferiori, o può formare una fessura coi denti incisivi superiori; e può spingersi indietro, avvicinandosi molto al palato posteriore o molle. Si ha così una serie di suoni che il bambino può pronunziare, facendoli insieme precedere o seguire da vocali, e che costituiscono le così dette consonanti e che, secondo lo speciale restringimento degli organi per cui son prodotti, si dicono:

Labiali (P, B, F, V, W, M, R labiale che non si trova nelle lingue europee). Di queste però la F, la V, e la W si producono facendo vibrare l'aria attraverso ad una leggera fessura che si produce tra il labbro inferiore ed i denti incisivi superiori. Inoltre la pronunzia della consonante M è accompagnata da una risonanza del cavo faringeo per un rilasciamento che si produce del velopendolo del palato.

Linguali (T, D, S. Z, L, Ci, Gi, Sch dura, Th inglese, N, R linguale). Di queste la T, la D, ed il Th si producono facendo vibrare l'aria attraverso ad un ristretto forame che si forma tra la lingua ed i denti incisivi superiori, mentre la S e la Z si producono per una vibrazione alta dell'aria espiratoria attraverso ad una fessura che si forma tra i denti incisivi superiori e gl'inferiori d'innanzi, e la lingua di dietro. La L, la Ci, la Gi, la R linguale, la Sch tedesca che sta tra la S e la C,

si producono attraverso a forami che si fanno tra la lingua e la parte anteriore del palato duro. La N poi è più o meno accompagnata nelle varie lingue da una risonanza del cavo faringeo per un maggiore o minore rilasciamento del velo palatino.

Gutturali (H, K, Ca, Ga, Q, Ch tedesco, N, R. gutturale). Si ha anche un H laringeo.

È da notare però che se questi sono i principali suoni che l'uomo può emettere, possono questi suoni nelle varie lingue presentare delle sfumature di pronunzia differenti. Il bambino inoltre non pronunzia a prima giunta determinatamente questi suoni, ma li pronunzia in modo confuso; e solo dopo un lungo tentativo li rende in modo determinato.

Ora dalla pronunzia delle consonanti labiali alle gutturali il bambino deve compiere un lavoro contrattivo sempre più complesso. Poichè mediante il movimento per la suzione del latte, che egli dal suo primo giorno esegue per vie riflesse, mette ben presto in funzione prevalentemente i muscoli delle labbra, è così che questi sono ancora predisposti ad eseguire facilmente una funzione sonora. Alquanto più tardi può il bambino adoperare la parte anteriore della lingua, esercitata anche essa nei movimenti della suzione, per rendere i suoni linguali. Ultimi a potere essere prodotti sono i suoni gutturali, implicando un lavoro maggiore, cioè una contrazione della parte posteriore della lingua, e questa, avvicinandosi al velo del palato, produce così in quel sito un restringimento per dove si fa vibrare l'aria espiratoria. È chiaro inoltre che, per pronunziare una consonante subito dopo un'altra, si richiede maggior lavoro che non per pronunziarne una sola, dovendosi rapidamente passare dalla produzione di un suono alla produzione di un altro suono.

Come si è detto, la produzione delle consonanti è accompagnata ordinariamente da una vocale; ora la consonante chia-

ramente preceduta o seguìta da vocali, od una vocale la quale è insieme seguìta e preceduta da consonanti, è già una sillaba. E, poichè vi sono delle sillabe le quali sono atte a significare una cosa o un movimento od uno stato particolare della cosa, così alcune sillabe possono essere anche parole. Ma nelle lingue moderne, ed in alcune più che in altre, sono relativamente poche le parole risultanti da una sola sillaba; e predominano invece quelle risultanti di due, tre o più sillabe. Ed è chiaro che se il bambino è arrivato a pronunziare facilmente una sillaba, incontrerà difficoltà, per rendere una parola composta, ad articolare due o più sillabe, secondo che la parola è composta di due o più sillabe, finchè col tempo anche questa difficoltà è vinta ed egli può rendere le parole più complicatamente articolate. Così il bambino è a mano a mano adatto a compiere una serie di movimenti sonori e fonici dalla voce primordiale ed indeterminata alla parola più complicata.

Si comprende agevolmente come si possa pervenire a questo risultato. Dalla voce indeterminata alla voce più determinata egli deve compiere una serie di movimenti gradatamente più complessi in modo che, quando è atto a rendere movimenti fonici complessi, è ancora più adatto a compiere con facilità i movimenti elementari i quali servono di base per la esecuzione dei movimenti più complessi. Similmente, per eseguire la serie delle consonanti, dalle labiali alle gutturali, si deve compiere un lavoro sempre più complesso, di modo che, quando si è atti ad eseguire una consonante linguale, si è ancora piu adatti ad eseguire una labiale, e quando si è pervenuti ad eseguire le gutturali, con molto più di facilità si è atti ad eseguire le linguali e le labiali; ed in questa esecuzione di suoni si trova implicata la esecuzione delle vocali. All'istesso modo, nel rendere parole complicate si devono implicitamente eseguire le varie consonanti connesse a vocali;

e si deve di più compiere un lavoro di articolazione delle varie sillabe. E questo lavoro di articolazione, cioè di connessione di una sillaba con un'altra, non è possibile se non si eseguiscono prima facilmente le varie sillabe. Così il lavoro complesso è reso possibile ed è preparato dal lavoro semplice.

III

Ma passare gradatamente dalla esecuzione delle semplici voci alla esecuzione delle parole più complesse non è un lavoro agevole pel bambino; si richiede a ciò invece un periodo di quattro a cinque anni, in cui egli gradatamente fa le sue conquiste nelle funzioni della pronunzia. Come si è detto, il bambino tende a parlare istintivamente, per cui sono preformati ed ereditati in lui gli organi adatti al linguaggio, e vi sono le vie atte ad eseguire i movimenti centrifughi nervosi e muscolari che lo rendono possibile; ma sono queste vie che bisogna sempre più rendere aperte in modo che l'onda centrifuga che, pei nervi motori, va ai muscoli sonori e fonici, renda con grande energia e sollecitudine quei determinati movimenti. Ed a ciò non vi è che una condizione sola a stabilire, l'esercizio; e più questo è accentuato e frequente e più si arriva presto a compiere la funzione della pronunzia.

Ma il bambino non potrebbe riuscire a parlare senza un'altra condizione importantissima, cioè senza la memoria dei singoli movimenti degli organi della parola. Se questa condizione mancasse il parlare sarebbe impossibile o difficilissimo; perchè quegli speciali movimenti sarebbero sempre nuovi per lui; o solamente egli potrebbe eseguire alcune parole udite lì per lì, che sarebbero ineseguibili qualche tratto di tempo dopo la loro udizione. Invece la ricordanza di questi movimenti fa sì che egli non perda nulla delle conquiste fatte in quest'ordine

di funzioni e per cui è sempre atto a potere compiere nuovi e più complicati e rapidi movimenti in ragione che, mediante un lungo esercizio, rende sempre più con facilità e ricorda i movimenti elementari che furono primi ad essere eseguiti da lui, insieme con altri e più complessi movimenti.

Quando il bambino comincia a parlare, è facile osservare che egli compie un lavoro pronunziativo analitico; egli distingue e fa distinguere chiaramente, parlando, le vocali dalle consonanti ed una sillaba da un'altra, lavoro difficilissimo di memoria che egli deve compiere. E ciò, perchè non ancora ha reso, mediante l'abito e l'esercizio, facili quei determinati movimeuti e non ancora ha acquistato pienamente la memoria di quei dati movimenti. Col tempo questo lavoro di analisi non si compie più e l'esecuzione del linguaggio diventa una funzione automatica e non costa altro lavoro fuori della ordinaria contrazione muscolare.

Si osserva inoltre facilmente nel fanciullo che, quando egli arriva al punto da potere eseguire con facilità qualsiasi parola e può connettere molte parole, non è ancora nello stato di potere eseguire un vero discorso od una serie non interrotta di parole, giacchè questo è il più alto ed il più difficile lavoro nell'esecuzione del linguaggio ed è una funzione che si acquista cogli anni e mediante un frequente e prolungato esercizio. Questa funzione a cui si può dare il nome di *coordinazione* dei movimenti articolati degli organi del linguaggio deve anche implicare una grande, varia ed ordinata mobilità psichica centrale ed insiéme una ricca messe di fenomeni psichici centrali; e presuppone già l'attività pensante vigorosa ed adulta, connessa ad un proporzionato stato di sviluppo, quantitativo e qualitativo insieme, del cervello. Per fatti morbosi può perdersi questa facoltà coordinativa dei movimenti pel discorso parlato, mentre può restare la facoltà di articolar bene le parole o di connettere parecchie parole.

Ma la memoria del movimento necessario alle parole presuppone un'altra condizione importantissima, cioè non solamente la parola udita precedentemente, l'immagine primordiale acustica della parola; ma la ricordanza delle parole udite. Se questa ricordanza vien meno, come avviene per fatti morbosi, quantunque sieno integre le vie centrifughe per l'esecuzione del linguaggio parlato, non solo non è più possibile la coordinazione dei movimenti pel linguaggio, ma nè anco l'esecuzione di una sola parola di cui non si conservi l'immagine acustica. Ciò fa vedere come la memoria sia condizione ancora importantissima del linguaggio e che in ragione che questa funzione ritentiva d'immagini di parole è ricca e mediante un lavorio intellettivo si connettono le varie parole, il linguaggio diviene una funzione sempre più complessa. È superfluo però dire che non basta una ricchezza di sole immagini di parole, si richiede ancora che queste parole sieno l'immagine delle cose esteriori che esse rappresentano; altrimenti non si avrà che un linguaggio vuoto. E ciò ancora fa vedere come un fanciullo sia atto ad eseguire un linguaggio sempre più complesso e coordinato in ragione che la molteplicità delle immagini che ha del mondo esteriore si va sempre più organizzando in lui. E, poichè cio non può avvenire che molto tardi e dopo una lunga lotta per la conoscenza, che egli deve sostenere col mondo, per cui si richiede anche una età matura, non è mai possibile che un fanciullo, mediante qualsiasi cura educativa, possa eseguire una lunga serie coordinata di parole prima che egli abbia acquistato quella funzione unificatrice centrale psichica di una molteplicità d'immagini di parole, rispondenti ad una molteplicità di cose e delle loro attività.

Date le condizioni istintive pel linguaggio, dato il linguaggio che si ode d'intorno e che fornisce al bambino la rappresentazione delle parole che si sforza di eseguire, egli

renderà le parole o gli elementi delle parole che ode secondo che è pervenuto a quel dato grado di esecuzione di movimenti, e, dei movimenti sonori e tonici necessari per una parola, egli rende solamente quelli che può, trascurando il resto. Perciò il bambino a principio non rende integralmente le parole che ode; o rende solamente le vocali o queste insieme solamente con alcune consonanti e, quando sarà atto ad eseguire tutti i movimenti necessari per la parola, potrà rendere tutte le parole udite. E, poichè lo sviluppo del linguaggio parlato dipende da condizioni così molteplici come quelle a cui abbiamo accennato, risulta chiaro che esso sarà reso possibile solamente dal graduale sviluppo delle altre condizioni psichiche cerebrali, e solamente quando le funzioni psichiche centrali avranno raggiunto il loro più alto stato, e le vie centrifughe cerebrali, aventi il loro punto di origine nella zona grigia delle circonvoluzioni ed andanti a distribuirsi ai muscoli degli organi del linguaggio, saranno pienamente aperte, sarà possibile il linguaggio coordinato. Questa perfezione di esecuzione che si può raggiungere in una età adulta, l'uomo arriva a compiere, senza speciale istruzione, come si è detto, mediante l'esercizio e la memoria dei movimenti. Anche la pronunzia delle parole e degli elementi delle parole il bambino apprende con un lavorio ed una esperienza tutta propria. Però è indubitato che qualche cosa si può fare dalla madre per rendere al più presto esplicita e facile questa funzione della pronunzia.

Come è noto, quando il bambino comincia ad entrare in rapporto di coscienza colla madre e con quelli che lo circondano egli imita facilmente gli atti loro. È di questa disposizione del bambino che bisogna approfittare per fargli apprendere a dare le voci determinate che sono i primi elementi del linguaggio. L'andare di quando in quando ripetendo, innanzi a

lui, quando egli è gaio e sorridente, le vocali, dalla più facile ad eseguirsi alla più difficile, darà senza dubbio per risultato che egli cominci ad eseguire quelle voci molto più sollecitamente e con più precisione che se il bambino fosse abbandonato a sè stesso. E se gli si fa sotto forma di cantilena si riuscirà più facilmente allo scopo; giacchè questa attira e diverte più il bambino e l'eseguirla per lui implica minor lavoro psicologico che non l'eseguire le voci pure e semplici. Il fare eseguire sollecitamente al bambino quei movimenti vocali che egli eseguirebbe dopo molto tempo non è poco per la storia del suo sviluppo psichico; giacchè una funzione che si compie prematuramente aiuta le altre funzioni psichiche nel loro sviluppo. E si può dire che lo scopo dell'educazione sia questo, abbreviare il lungo cammino dello sviluppo organico e psicologico del bambino, mettendo a suo profitto il lavoro e la esperienza altrui; così egli compie in poco tempo quel che senza una speciale educazione compirebbe molto tardivamente. Il fare poi replicatamente osservare al bambino i movimenti che la madre fa per eseguire quelle tali voci contribuisce non poco a far sì che egli le eseguisca ben presto. Si sa quanto utile si cava per la educazione dei sordomuti dal fare vedere a questi certi movimenti eseguiti colla bocca, accompagnati da speciali espirazioni, e corrispondenti a certe lettere dell'alfabeto. Il sordomuto arriva così a pronunziare suoni e voci che non ha mai udito e può così imparare anche a pronunziare parole ed a leggere.

E, dopo che il bambino avrà con facilità appreso a rendere con precisione le voci determinate, con lo stesso metodo si potrà fargli apprendere l'esecuzione delle consonanti e delle sillabe e, quando renderà queste con precisione, si potrà indurlo ad articolare due o tre sillabe formando così delle parole. E, quando lo si sarà fatto pervenire a questo punto, da pronunziare pa-

role, è di primaria importanza il fare associare nell'animo suo la parola con la cosa di cui è l'espressione; essendo questo accordo tra la parola e la cosa l'unica via perchè le parole e la rappresentazione delle cose mettano radice profonda nell'animo dell'individuo. È su questa associazione delle cose colle parole corrispondenti che si basa l'ulteriore sviluppo non solamente del linguaggio ma dell'edificio mentale più complicato.

IV.

Se la lettura implica condizioni più complesse che non il semplice parlare, quantunque le condizioni che si richiedono per questa ultima funzione siano tutte ancora esse necessarie e comprese nella funzione della lettura, è chiaro che non bisogna affrettarsi ad avviare il bambino alla lettura se prima non sia nello stato di pronunziare con precisione e correttezza le parole. E poichè lo sviluppo psichico e la prima educazione è varia nei bambini, per cui non tutti in una epoca fissa sono atti a pronunziare bene le parole, è chiaro che non tutti possono in una data epoca della loro vita principiare ad essere avviati alla funzione della lettura. Il voler far leggere ai bambini prima che abbiano appreso a pronunziare bene le parole e prima che abbiano raggiunto un certo grado di sviluppo della coscienza, essendo contrario al successivo e graduale sviluppo delle funzioni, renderebbe lungo e penoso l'apprendimento della lettura. Come per apprendere a parlare il bambino ha dovuto imparare ad eseguire un processo di complicazione funzionale psicologico e fisiologico, dalla semplice voce alla parola più complicata, anche per la lettura bisogna tenere lo stesso metodo.

La lettura è quella funzione fisio-psicologica mediante la

quale noi traduciamo in parole vive e rispondenti alle immagini od ai concetti che abbiamo delle cose, od in pensiero interiore alcuni segni convenzionali in generale. Di questi segni alcuni possono essere percepiti dagli organi della vista, altri dagli organi tattili ed altri dagli uni e dagli altri organi insieme. Perciò se le sensazioni acustiche sono il mezzo precipuo ed ordinario per imparare ad eseguire il linguaggio parlato, le sensazioni visive e tattili, accompagnate dalle acustiche, costituiscono i mezzi principali per poter tradurre in linguaggio parlato o semplicemente pensato una serie di segni. La percezione dei segni mediante il tatto si può utilizzare solamente quando fan difetto le sensazioni visive; e perciò quei dati segni, per essere percepiti, devono risultare di rilievi o di infossamenti prodotti su determinate superficie. Quando la visione è integra, possono, come è naturale, essere anche percepiti i segni accessibili mediante le vie tattili; ma ordinariamente, e questo è il caso della lettura propriamente detta, si devono percepire segni colorati impressi sulla carta o sulla superficie di altri oggetti; ciò che è un qualchè di più facile, sia per coloro che vogliono tradurre in segni il pensiero, come per coloro che devono interpretare quei dati segni; potendosi in pochissimo tempo estendere una grande quantità di segni per essere interpretati. E si comprende come ciò riesca ancora più agevole quando essi s'imprimono sulla carta o, mediante la stampa, siano impressi sopra una moltitudine di fogli, potendosi allora una data serie di segni comunicarsi ad un gran numero d'individui. Questi segni non hanno altro valore fuori di quello che loro è stato assegnato dal consenso degli uomini e dalla tradizione; sono quindi segni puramente convenzionali, quantunque, quando si studia la loro storia attraverso i popoli dell'antichità e la loro trasformazione da un popolo ad un altro, si potrà vedere che

essi non son venuti su a caso, ma mediante una necessità naturale, psicologica e storica.

Come la grande quantità delle parole parlate in una lingua risultano dal connettersi di' poche voci e suoni elementari che noi abbiamo noverati, anche la grande varietà di parole significate risulta da un piccolo numero di segni corrispondenti alle speciali voci o ai suoni del linguaggio fonico. Sicchè per avviare un bambino alla lettura non si ha a prima giunta altro còmpito che quello di fargli associare quelle date voci o suoni elementari a quelle tali vocali o consonanti significate. Dopo che egli ha associato le vocali foniche alle vocali significate, dovendo passare a fargli associare i suoni eseguìti cogli organi sonori ai suoni significati, bisogna tenere presente che il far precedere o seguire la consonante dal segno esprimente una vocale, implicando una esecuzione di vocali insieme con una esecuzione di consonanti, è di grande agevolazione nell'ulteriore sviluppo di questa funzione, come è anche avvenuto pel linguaggio puramente parlato. Oltre a che la consonante non è così solo una consonante; ma è insieme anche una sillaba. Si comprende poi che così per la connessione di sillabe significate che possono costituire immagini significate di parole sonore, come per l'interpretazione coordinata delle parole significate che costituiscono un discorso, si richieda una funzione sempre più complicata di interpretazione di immagini significate di parole, in parole sonore ed interiori, connesse a cose.

Se tutte le funzioni fisio-psicologiche che si richiedono pel linguaggio parlato si richiedono ancora per la lettura, quel che però vi è di particolare in quest'ultima funzione si è che bisogna associare alla memoria delle parole sonore e delle cose o delle azioni rispondenti alle parole sonore, l'immagine impressa delle parole, per cui si richiede ancora la ricordanza

dei segni esprimenti le parole. Se questa memoria e questa associazione manca la lettura è impossibile.

Come pel linguaggio parlato il bambino doveva a principio compiere un processo sonoro e fonico analitico, anche per la interpretazione del linguaggio impresso a principio esegue un processo di analisi, finchè coll'abito e coll'esercizio si arriva ad eseguire questa funzione rapidamente e sinteticamente. Però bisogna anche nello sviluppo di questa funzione tenere il metodo graduale complicativo, facendo prima leggere al bambino le parole monosillabiche, poi le bisillabiche, le trisillabiche, ecc.; facendo leggere le parole più lunghe e complicate quando legge senza difficoltà le parole di più semplice articolazione.

Poichè, quando il bambino impara a leggere, si deve fare associare nell'animo suo l'immagine impressa delle parole all'immagine parlata delle cose, il farlo leggere a voce alta gli dà il campo a meglio conciliare questi due aspetti delle parole; così la parola s'imprime più profondamente in lui e così egli acquista anche l'immagine sonora interiore delle parole, che fa tanta parte del linguaggio interiore psichico che è condizione principale del parlare, del leggere e dello scrivere, e, senza di cui, queste ultime funzioni non potrebbero compiersi.

V.

Oltre all'immagine ricordata delle cose e della loro attività e delle parole sonore, esteriori ed interiori, rispondenti alle cose, e dei movimenti articolati e coordinati necessari ad estrinsecare queste stesse parole, e della memoria di questi movimenti; oltre alla conoscenza dei segni impressi degli elementi vocali e sonori di cui le parole significate risultano e della loro connessione e della loro ricordanza; si richiede, per potere scrivere, una serie di movimenti articolati e coordinati

della mano e del braccio, comunicati alla penna, ed atti ad estrinsecare sulla carta quella serie di segni rispondenti agli elementi delle parole, dalla cui connessione queste nascono. Da ciò si comprende come la scrittura sia una funzione molto più complessa che non il leggere od il parlare; giacchè queste due ultime funzioni sono un presupposto ed una necessità per essa.

Non si può perciò scrivere senza avere presente nel campo interiore psichico e l'immagine delle cose di cui si scrive, e le parole udite che loro corrispondono, e l'immagine dei movimenti necessari a rendere le parole udite, e l'immagine impressa delle parole, ed i movimenti centrifughi atti ad estrinsecare sulla carta queste stesse immagini. Se una o più di queste condizioni mancano non si avrà la scrittura come funzione psicologica compiuta ed autonoma, quantunque si possano allora avere forme di scrittura inferiori a queste; o può essere completamente sospesa questa funzione. Così si può copiare anche da chi ignori il significato dei segni e delle parole impresse, come si può copiare conoscendo i segni che compongono la parola scritta senza sapere a quale cosa corrisponda; e si può scrivere sotto dettatura traducendo in segni grafici le parole udite senza intenderne il significato. Ma se manca la ricordanza delle parole udite e dei movimenti interiori necessari per estrinsecare colla parola parlata la parola udita, come è impossibile il linguaggio fonico, anche la scrittura è impossibile, quantunque si possa allora copiare. E, se manca la ricordanza del valore dei segni impressi e la memoria dei movimenti necessari per estrinsecarli sulla carta, anche la scrittura non può effettuarsi.

Se queste sono le condizioni necessarie ed indispensabili per la scrittura, in quanto alta e perfetta funzione psichica, è chiaro come esse debbano essere tenute di mira dal maestro quando avvia alla scrittura i bambini. Egli deve insistere

molto perchè nell'animo del bambino acquistino una connessione intima le condizioni psicologiche accennate e che sono indispensabili per la scrittura come funzione compiuta.

Ma questo lavorìo di associazione deve essere prima preceduto da un lavorìo puramente meccanico, preparativo, mediante cui il bambino acquista la facilità ad eseguire da prima i movimenti più elementari del braccio e della mano, atti a rendere i segni che entrano come elementi nei segni scritti più complessi; e questi segni elementari sono la linea retta e la linea curva. Dopo che queste linee sono eseguite in tutti i modi possibili e con facilità dalla mano, si passa a far rendere sulla carta gradatamente le vocali e le consonanti, dalle più facili alle più difficili; e poi si passa al lavorìo articolato delle sillabe per scrivere le parole. Ed è chiaro che dopo un lungo e prolungato esercizio di articolazione grafica si è atti a raggiungere il grado di *coordinazione* grafica che implica un grande lavorio di movimenti ed insieme di memoria di movimenti e di segni impressi, rispondenti a segni sonori e fonici.

E, poichè i segni che comunemente si scrivono non corrispondono che imperfettamente ai segni impressi mediante la stampa sulla carta, nell'animo del bambino bisogna fare associare i segni scritti ai segni stampati. E quando ai segni che si scrivono si danno forme simmetriche ed armoniche e si dà allo scritto una forma artistica, si ha così quel che si dice *calligrafia.*

Ma poichè queste ultime e così elevate funzioni di scrittura coordinata non si raggiungono che alcuni anni dopo che il bambino ha principiato a scrivere, e perciò, quando si possono eseguire anche imperfettamente, è allora il tempo per fare associare queste funzioni agli altri fatti psichici predetti.

Se non possiamo principiare ad avviare il bambino alla lettura se prima non pronunzia bene le parole e se è ancora

vero che è impossibile fare scrivere al bambino un segno rispondente a quel dato suono od a quella data voce, se prima non ha visto il segno e non gli ha attribuito quel dato speciale valore (per cui in massima è impossibile scrivere se prima non si sa leggere), d'altra parte è bene avviare il bambino alla scrittura anche prima che abbia raggiunto la perfezione nella lettura. Così la funzione espressiva grafica dei segni si unisce alla interpretazione dei segni, e queste due funzioni si completano l'una l'altra.

N. R. D'Alfonso.

IL SUICIDIO IN PLATONE

I.

Fra i libri vecchi, destinati ormai ad esser rosi dai tarli delle bibilioteche, ce n'è uno (e ce ne sarebbero pur tanti altri), che per il nome dell'autore, pel suo contenuto, ed anche pel tempo, in cui fu pubblicato, è ben degno d'essere consultato dallo studioso delle discipline filosofiche.

È quésta l'opera che ha per titolo: *Istoria critica e filosofica del suicidio ragionato di Agatopisto Cromaziano* (1).

Gli scrittori ormai vecchi del secolo passato (e quasi tutti ci paiono vecchi e sono dimenticati, tranne i pochissimi che vanno per la maggiore) ebbero il merito grande dell'analisi minuta, della raccolta il più delle volte indigesta, ma quasi sempre ordinata e coscienziosa di un gran numero di fatti, dello studio amoroso su tutto il materiale lasciato dai secoli precedenti; solamente in generale mancò loro la potenza della sintesi, il lume della critica oggettiva, il riscontro continuo delle fonti non sempre pure e genuine. Ora noi, cresciuti in un tempo nel quale il dente d'una critica di soverchio demolitrice ha sgretolato, e in gran parte già demolito l'edifizio lascia-

(1) Io possiedo l'edizione di V. Giuntini, Lucca, 1761. Questo libro oggi s'è fatto piuttosto raro.

toci dalle età passate, lungi dal sogghignare dinanzi alle opere ponderose dei nostri vecchi, noi, dico, purchè si voglia ricostrurre qualche cosa di nuovo, dobbiamo riandare con amore quel passato, e pigliare da esso tutto quello che c'è di buono, e non è poco davvero; convien che tra quelle sferre sappiamo scoprire i pezzettini d'oro, come il buon Virgilio trovava le perle tra le scorie di Ennio (2).

Agatopisto Cromaziano (3) è il pseudonimo (i pastori arcadi ebbero falso anche il nome) di Appiano Buonafede (1719-1793), uno degli uomini più eruditi del suo tempo, generale dei PP. Celestini, socio dell'Arcadia, autore di una sèrqua di opere, che sono tutte dimenticate oggi, e furono variamente apprezzate dai contemporanei, uomo contro cui fischiarono più forti e più frequenti le frustate di quel bizzarro ed iracondo spirito piemontese, che fu Giuseppe Baretti (4).

Ma non è qui che si deve trattare delle opere di Appiano (5), accennerò solo a quella che è fra le principali, e ha dato origine a questo scritto.

L'autore ha voluto chiamare filosofica e critica la sua storia del suicidio, ma, a dir vero, nei nove capitoli in cui tutta l'opera è divisa, di filosofia e di critica non c'è gran cosa. Precede una buona raccolta di fatti riguardanti il suicidio presso alcuni popoli della terra (c. I e II) e nei sistemi filosofici

(2) I passi imitati da Ennio furono raccolti dal grammatico A. T. Macrobio, fiorito nei primi anni del V sec. d. C.

(3) Agatopisto vuol essere versione letterale di Buonafede; Cromaziano verrebbe da Cromazio, che fu un compagno di Diomede, e pare fondasse Comacchio, patria di Appiano.

(4) Sono otto discorsi, altrettante invettive personali, che scaraventa il Baretti contro Appiano (Frusta Lett. pag. 23-113 ediz. 3ª Milano, Sirtori, 1805, tomo 3°; qui solo una volta è nominato il « suicidio » di Appiano) causati da un suo primo articolo, non indegno compagno dei seguenti (idem, 1804, tomo 2°, pag. 109-114).

(5) V. Mazzuchelli, scritt. d'Italia, vol. II., art. *Buonafede*.

dei Greci (c. III-V); segue un capitolo, suddiviso in sei paragrafi, che espone suicidî di grandi uomini, che vennero a quel passo estremo per gli ideali della patria, dell'amicizia, dell'amore, dell'onore, della gloria, della castità, della salute; negli ultimi tre capitoli (c. VII-IX) finalmente accenna l'autore ad alcune dottrine di padri, moralisti, rabbini ed eretici intorno al suicidio, tratta di alcuni contemporanei suoi, che approvavano il suicidio, espone gli argomenti che gli sono favorevoli e contrarî; e quest'ultima sola è tutta la parte soggettiva dell'opera.

Come si vede tosto dall'esposizione sommaria che ho fatta del libro, al pensare con quale enorme diversità di criterî si studierebbe oggi il suicidio nella sua storia e nella sua profilassi (6), cosa ben dappoco ci appare tutta l'opera di Buonafede; ma se d'altronde pensiamo alla grandissima raccolta di fatti, che ha voluto fare l'autore, attingendoli a fonti disparatissime, cui tuttavia egli non sempre curasi di citare, restiamo compresi di meraviglia per il dotto e paziente scittore. « Tutto il libro ridonda di erudizione, e fa testimonianza del profondo sapere di chi lo scrisse » (7).

Altre due opere capitali del Buonafede sono: *Della storia e dell'indole d'ogni filosofia*, e, *Della restaurazione d'ogni filosofia*; ed è con queste tre opere che si inizia la storia della filosofia in Italia; e si inizia appunto in quel modo (nel *Suicidio* specialmente), nel quale, a parer mio, avrebbe dovuto finire.

E mi spiego con una piccola digressione.

In quasi tutte le nostre università, in quasi tutte le opere filosofiche recenti, la storia della filosofia non è ancora arrivata

(6) In Italia resta ancora in questa materia opera di prima importanza, specialmente per i dati statistici, quella di E. Morselli.

(7) I secoli della lett. ital. dopo il suo risorgimento di G. Corniano e S. Ticozzi — T. II, p. 1ª — Milano, Ferrario 1833, pag. 395.

a quella sintesi ultima, cui avrebbero dovuto portarla i sommi, che nella filosofia in questi ultimi tempi da noi e fuori lasciarono orma indelebile.

Non dovrebb'essere già quella storia un'indigesta colluvie di titoli d'opere e di autori, non una collezione di biografie, brevissime per gli uni, lunghe, troppo lunghe per gli altri, non un'esposizione dei singoli e principali sistemi, susseguentisi in ordine di tempo, ma storia della filosofia, scientificamente intesa, dovrebb'essere esposizione dei varî problemi filosofici, che variamente si presentarono alle menti dei grandi pensatori dell'umanità dal momento in cui cominciarono a sorgere incerti fino a quando arrivarono al loro pieno sviluppo. Converrebbe che i discenti e i lettori non seguissero già in lungo processo analitico gli autori, i tempi e le opere loro, ma l'attenzione dello scrittore e del maestro dovrebb'essere rivolta a presentare in una sintesi elevata le singole questioni filosofiche attraverso alle menti dei varî pensatori (8).

Quella provvida rivoluzione, che si fece or non è molto per la letteratura italiana e latina, delle quali non più si percorre nel giro di un anno o nel volgere di poche pagine tutt'intiera la vita, ma di quella vita, tanto feconda, se ne va studiando volta per volta un lato soltanto, dovrebb'essere pure introdotta nella storia della filosofia, l'unica scienza filosofica di indiscutibile valore sia nei libri, sia nelle scuole secondarie e superiori (9).

(8) È compilata con questo criterio l'opera di R. Bobba « St. della filosofia rispetto alla conoscenza di Dio da Talete fino ai nostri giorni, Lecce. »

(9) Colle ultime modificazioni ai programmi delle scuole secondarie (Bollettino Ufficiale dell'I. P., Ottobre, 1888) fu abolito l'insegnamento della storia della filosofia nei Licei; e fu, a parer mio, grave errore. Fra tutte le discipline filosofiche questa certamente è la meno discussa, è la più scientifica, perchè si basa sui fatti; è la più umana, perchè

In quel modo un grande problema filosofico, il gnoseologico p. e. od il psicologico, apparirebbe in tutta la sua interezza alla mente dello studioso, che per una parte almeno potrebbe dire d'avere esaurito il suo compito, salvo poi a ripetere da sè per le altre parti il medesimo lavoro.

II.

Ma torniano ad Appiano. Alla pag. 68 dell'opera sua « il Suicidio » (10) mi venne letta cosa, che dovette sfuggire finora a quanti si occuparono anche minutamente della storia della filosofia. Dopo aver egli premesso che Platone ascoltò filosofi egiziani e pitagorici, e ne comprò i libri a gran prezzo, e ne trasfuse le opinioni nel suo sistema, Appiano conclude non parergli ardimento il dedurre che *egli*, Platone, *egualmente che i maestri suoi non fosse molto nimico del suicidio.* È ben vero che l'autore subito dopo si propone un'obbiezione, ma la risolve tosto, e di questa dovrò dire anch'io più tardi. Quanti scrissero finora di storia della filosofia, quanti tradussero e commentarono il divino Platone, non trattarono mai distesamente il bell'argomento: il suicidio in Platone (11);

è la storia dell'umanità, che pensò e penserà sempre ai tre grandi problemi: donde veniamo, chi siamo, dove andiamo (di cui il secondo, γνῶθι σαυτόν, comprende gli altri), sempre variamente risolvendoli.

(10) V. n. 1.

(11) V'accennano solo di volo il Ferrai nei suoi severi prolegomeni al Fedone, e il Bonghi nell'elegante proemio e nell'appendice prima, che accompagnano la traduzione di quel dialogo. Così prima di loro se ne passò il Dardi Bembo in quella tale sua versione di Platone, così anche il Bartolomeo Prieri, che con grande preparazione e con vero intelletto d'amore pubblicava nel 1843 la traduzione con commenti della prima tetralogia platonica (tranne l'Eutifrone), così il Ficino, il Serrano, il Cornario nelle loro versioni latine e nei rispettivi

e la ragione fu tutta in ciò che la questione non si presenta molto facile a risolversi, non avendola d'altronde chiaramente risoluta nepur il filosofo ateniese. Pur troppo infatti dei dialoghi delle nove tetralogie, in cui li ha divisi Trasillo, nes-

commenti. Solo c'è una memoria di A. Chiappelli, ricca di citazioni e piena di acume, intitolata « Del suicidio nei dialoghi platonici », edita nel 1885, inserita negli atti della R. Accademia dei Lincei; ed a questa memoria io attinsi in alcuni punti.

Studiosissimi di Platone fin dai primordi di questo secolo, e più specialmente poi negli ultimi anni, furono i Tedeschi, che, come un solo uomo si fecero ad esaminare, a commentare, a tradurre le opere di Platone. Il loro lavoro, che è sempre lungo, paziente, minuto, e quindi sempre proficuo, questa volta fu anche ben diviso, e quindi riuscì tanto completo, che nessuna delle questioni platoniche è rimasta indiscussa. Eppure non conosco una speciale monografia intorno al suicidio in Platone! — Scrissero pregiate traduzioni ed acuti commenti ai dialoghi platonici il Tiedemann, il Wyttenbach, l'Ast, il Socher, il Prinsterer, l'Arnold, lo Speck, lo Steinhart, lo Stallbaum, e primi fra questi lo Schleiermacher e lo Schmidt; si occuparono più specialmente del Fedone il Kunhardt, il De Vuller, il Guttmann, il Rettig, il Bischoff, il Teichmüller, con a capo di tutti lo Zimmermann e il Bonitz; trattarono più specialmente della filosofia platonica il Tennemann, l'Hermann, il Munk, lo Stein, il Susemihl, l'Hirzel e lo Zeller, che è il principe degli storici della filosofia greca. Altri molti si possono aggiungere a questi pochissimi, le cui opere coll'indicazione insieme di altri scritti V. nel Bonghi, dial. di Pl., vol. II., pag. 121-148 e pag. 386, o meglio Karl Fr. Hermann, Geschichte und System der Platonischen Philosophie. Heidelberg; 1839, pag. 685; e W. S. Teuffel, Uebersicht der Platonischen Literatur, pag. 16-17. — Dei Francesi e degli Inglesi pochi si occuparono di Platone e poco bene, e ciascuno per sè. Fra i primi il Cousin, che con poca profondità tradusse e trattò il pensiero di Platone nella versione e nei commenti che fa ai suoi dialoghi ed al Fedone più specialmente; dopo di lui il Fouillée nella sua opera voluminosa « La filosofia di Platone » e nel suo studio intorno al Fedone, che tradusse; ed anche lui risente del Cousin e della leggerezza, che in siffatti lavori sogliono dimostrare i Francesi. Tra i secondi citerò G. Grote e B. Jowet, e primo fra questi per tempo non solo ma anche per merito W. D. Geddes.

A qualche commentario greco di Platone accennerò nel testo.

suno svolge o tocca un po' distesamente quest'argomento, che è pur tanta parte di quell'etica, i cui problemi con tanto genio sono discussi nel Critone, nel Filebo, nel Carmide, nel Liside, nel Lachete, nel Menone, nell'Ippia minore, nel Clitofonte, nelle Leggi (12). Vediamo noi di trattare in qualche modo l'importante questione.

Nel Fedone (13) così Socrate prima che muoia vuol che si dica ad Eveno (14): « riferite ad Eveno, che, se saggio è, mi segua quanto prima, e notisi bene che io morrò oggi stesso; egli certo mi vorrà obbedire perchè è filosofo, ma non per questo certamente egli si darà la morte, perchè dicono che punto non sia giusto il suicidio, οὐ γάρ φασι θέμιτον εἶναι ». Ma come, obbiettano i discepoli, come si può dire ad Eveno di seguir te, che muori, quando il suicidarsi è vietato? Parlaci adunque del suicidio perchè da Filolao (15) pure ne udimmo parlare, ma nulla di chiaro apprendemmo da lui. Socrate ri-

(12) E di questa mancanza già rimproverava Platone G. G. Rousseau nella Nouvelle Héloïse (Par. III, XXI). Aristotele, primo e solo fra i Greci, discusse il suicidio nel suo valore etico e sociale, dimostrando che esso non indica, com'è la comune credenza, fortezza d'animo, ma invece l'opposto; e lo dice infatti οὐκ ἀνδρείου, ἀλλὰ μᾶλλον δειλοῦ μαλακία; il suicidio inoltre è offesa contro lo stato e contro il νόμος, epperò giustamente lo si punisce coll'ἀτιμία (è noto che al suicida in Atene o si tagliava la mano destra o si vietava la sepoltura). V. Arist. Et. nicom., III e V.

(13) C. V-VII.

(14) Di Eveno riparla con qualche ironia Pl. nell'Apologia (20B) ed anche nel Fedro (267A); da lui lo sappiamo nativo di Paro, poeta e oratore. Era un sofista famoso in Atene, che non ardeva certo del desiderio di morire.

(15) Quanto a Filolao, nativo di Taranto o di Crotone, che dimorò qualche tempo anche a Tebe (Fedone c. VI) V. di Olimpiodoro εἰς τὸν Φ. σχόλια (Plat. dial., vol. 6, pag. 230, Lipsia 1880). Intorno a lui resta anche oggi come opera capitale quella del Boeckh, Philolaos, des Pythagoreers Lehren (Berlino, 1879).

sponde che solo riferirà quanto per caso ne ha inteso dire anche lui: « ad alcuni uomini il morire torna meglio che il vivere, eppur non è lecito a loro farsi da sè medesimi questo bene, ma invece conviene aspettino che altri l'arrechi; pare una cosa assurda, è vero, ma c'è una ragione: si dice ἐν ἀποῤῥήτοις (16) che noi siamo in una certa prigione, il corpo, donde non conviene fuggire mai, ma questa mi pare cosa ben grave, nè agevole certo a spiegare, μέγας τέ τίς μοι φαίνεται καὶ οὐ ῥάδιος διιδεῖν ». Ora come cosa difficile e non ben nota, ma piuttosto messa innanzi per simbolo (17), pare che Socrate non ne tenga gran conto, tanto è vero che tosto soggiunge così: a me sembra tuttavia sia ben detto questo (quasi che il precedente fosse stato mal detto), che gli dei cioè sieno i curatori nostri, e che noi siamo i loro possessi, epperò come non vorremmo noi che si distruggesse alcun che di quello che noi possediamo, senza che ne avessimo dato prima il permesso, così non può l'uomo distruggere sè stesso, *se non quando Dio gliene mandi una qualche necessità, come quella in cui noi ci troviamo al presente*, parole importantissime che nel testo suonano appunto così: ...ἴσως...οὐκ

(16) Deve significare « negli insegnamenti segreti ». È noto infatti che ogni setta filosofica (Clemente Aless. Strom. V, pag. 575) insegnava alcun che d'arcano, che non comunicava mai a chi non fosse nelle sue discipline iniziato. È disputa fra i dotti se la sentenza qui riferita sia degli Orfici (e pare l'opinione più vera) o dei Pitagorici, o sia dei primi passata poi ai secondi, perchè non pare si alluda qui ai misteri eleusini. V. a q. l. le note degli scoliasti, del Prieri, del Ferrai, del Bonghi, e più specialmente la nota assai lunga di D. Wyttenbach (Phaedon explan. et em. proleg. et annot.); cfr. anche K. Goebel in Fleckeiseni annal. 1870, pag. 731 e segg. Cfr. pure Aug. Conti, st. della filos., Barbera, 1864, vol. 1° pag. 322.

(17) Due sono le parti di questo dialogo, una filosofica (διασκοπεῖν), una mitica (μυθολογεῖν), ma anche nella prima entrano talvolta simboli mitici; cfr. c. VI, XV, XXIX, XXXI.

ἄλογον μὴ πρότερον αὑτὸν ἀποκτιννύναι δεῖν, πρὶν ἀνάγκην τινὰ θεὸς ἐπιπέμψῃ, ὥσπερ καὶ τὴν νῦν ἡμῖν παροῦσαν (18). I discepoli ribattono: pare assurdo che debba il giusto togliersi in pace di morire, quando pur venga appunto questa necessità dagli dei, perchè colla morte si sottrae al possesso ed alla tutela di quegli ottimi curatori, che sono gli dei, nè sa certamente, se, fatto poi libero, potrà in modo alcuno esser meglio curato ». Socrate ha da rispondere tosto, come egli è convinto di passare dopo la morte ad altri numi e saggi e buoni, e come abbia a trovare i più grandi beni nel mondo di là; e qui finisce la questione del suicidio.

Ecco quanto si riassume da tutto il precedente: 1° che quanto fino allora si era detto intorno al suicidio, dai Pitagorici specialmente, per Socrate e Platone era tutto molto incerto ed oscuro; 2° che se in tesi generale non sarebbe permesso il suicidio, in certi casi invece il suicidio diventa un atto morale. Della I^a^ conclusione non è il caso di occuparci qui, perchè non fa direttamente al caso nostro, e perchè si dovrebbe riandare la filosofia pitagorica intorno al suicidio; e, siccome in questa filosofia entrano tanti elementi orientali, studiare anche questi; conviene invece fermarci al secondo punto.

III.

Nel luogo surriferito di Platone Socrate afferma non già ricisamente e direttamente in persona propria, come giudizio suo, che è vietato il suicidio, ma fa di questo una proposizione secondaria oggettiva d'una misera enclittica φασί, *lo dicono, è opinione generale,* ma non pare che lo dica lui.

(18) C. VI in fine.

È una questione di fatto, sulla quale non può cadere alcun dubbio.

In secondo luogo volendo Socrate dimostrare questa proposizione, la corrobora solamente con un argomento religioso, che ha tutta l'apparenza d'un sofisma: non è lecito uccidersi, perchè gli dei nol permettono; è un dovere il suicidio, quando gli dei ne mandino l'ἀνάγκη. Qui — lasciato a parte il concetto tanto famoso in Platone intorno al corpo, che serve di carcere all'anima, la quale appunto colla morte se ne torna felice *alle stelle, secondo la sentenza di Platone* (19), e lo lascio a parte qui, libero di tornarvi su più tardi, perchè nel passo esaminato pare che a Socrate non torni bene, *et pour cause,* il prendere da questo lato la questione — è chiaro che molto, troppo vago, è il precetto di dover uscire di vita, quando gli dei ce ne abbiano mandato una necessità. Questa famosa ἀνάγκη, che Platone qui e altrove si guarda bene dal determinare con qualche carattere specifico, ciascuno potrà tirarla per conto proprio, e stanco in qualche modo della vita, crederà di essere arrivato al possesso di essa, e si ammazzerà. È chiarissimo infatti che per un semplice capriccio nessuno certamente pensò mai a levarsi dal mondo, che questo passo fatale, tanto comune pur troppo ai nostri giorni, si fa solamente da chi abbia forti ragioni per dolersi della vita, ragioni più o meno giuste al certo, ma sempre derivanti da un cumulo di cause, che sarebbe bello, ma non è opportuno qui il ricercare. Ora queste ragioni diverranno per ciascuno l'ἀνάγκη, perchè gli sia lecito levarsi dal mondo, ed ecco adunque giustificarsi i suicidî per l'ideale della famiglia da Tiberio Gracco (20) e Porzia, moglie di Bruto (21), all'ultimo marito che si

(19) Dante, Par. IV, 24.
(20) Plut. in Tib. Gracco; V. Massimo, IV, 6.
(21) V. Massimo, IV, 6.

uccide per la moglie adultera, per l'ideale della libertà e della patria da Catone (22) e Mitridate (23), ad Annibale (24) e Filippo Strozzi (25), per l'ideale dell'amore da Saffo (26) e Artemisia (27) all'ultima giovanetta, che si asfissia perchè l'amante va sposo ad altra donna; per l'ideale della buona salute da Aristarco (28) a Pomponio Attico (29), da Silio Italico (30) a Pier della Vigna (31), da Pier della Vigna all'ultimo disgraziato, che strappandosi a un letto di dolori salta dalla finestra; per l'ideale dell'amicizia da Damone e Pizia (32) a chi privato d'un compagno carissimo si vota alla morte (e ne avrà certo pochissimi il secolo mercante), per l'ideale della castità da Democle (33) e Sesto Papinio (34) a Lucrezia (35), da Lucrezia a S. Pelagia (36), e di questo ideale ormai vanno mancando del

(22) V. Cicerone, Plutarco, Floro, Seneca citati altrove (n. 41 e 42).

(23) Epit. T. Livii, CII, 55.

(24) C. Nipote e Plut. in Annibale; T. Liv., XXXIX, 51.

(25) « Fu sparso lo Strozzi essersi ucciso di sua mano, lasciando anche scritte intorno a quella sua determinazione parole solenni. Ma è più verisimile, che egli avesse la morte in segreto.... » St. della Rep. di Firenze di G. Capponi, Barbera, 1876, pag. 330, T. III. Non è il caso discutere qui se Filippo ed anche gli altri citati fossero davvero suicidi, accenno solo ad una tradizione, che li fece tali.

(26) Ovidio, ep. di Saffo a Faone; Ausonio ep. XCII.

(27) Ateneo, XIV, e V. Massimo, IV, 6.

(28) Suida, Ἀρίσταρχος.

(29) C. Nipote, Attico, 22.

(30) Plinio epist. 7, l. III; de Silii vita et carm. nei Punic. libri, cur. Lemaire, Parisiis 1823, pag. 409, vol. II.

(31) Ju. Zeller, Hist. d'Allemagne, l'empereur Frédéric II, Paris 1815, pag. 425-433.

(32) Cic., de off. III, 10; tusc. disput. V, 22.

(33) Plut. in Demetrio Pol.

(34) Tacito, Ann. VI, 49.

(35) T. Liv. I, 58.

(36) S. Pelagia si gettò dalla finestra; si uccisero anche S. Donnina, Berenice e Prosdoce sue figlie, che si affogarono in un fiume. S. Ambrogio de virg., III; S. Giov. Crisost. Hom. in S. Berenicem etc. et in S. Pelagiam; S. Agostino de Civ. Dei I, 26.

tutto le nobili vittime. Ho detto S. Pelagia, una donna cioè che è venerata sugli altari della chiesa cattolica; dunque si può fino a un certo punto affermare che questa chiesa, la quale tanto prese dal divino Platone (37), nella sua etica non isdegnò d'accogliere in parte anche il suicidio, ed il cristiano infatti dirà come al peccato sia sempre da preferire la morte. Il peccato adunque può essere l'ἀνάγκη mandata da Dio all'uomo per significargli il permesso d'uscire da questo mondo. Anzi ecco giustificato anche il suicidio di Zenone, il quale, al dire di Diogene Laerzio, caduto un giorno per terra e rottosi un dito, percosse colla mano il suolo dicendo: io sono pronto, perchè dunque mi stimoli? e tosto prese un laccio e si uccise (38). La rottura di un dito sarebbe stata per lui l'ἀνάγκη mandatagli dagli dei, come per Pitagora era stato un campo di fave il segno materiale che gli dei lo chiamassero (39).

Parmi adunque ben chiaro che Platone con questa sua proposizione « essere permesso il suicidio solo quando gli dei ne mandino la necessità » altro non abbia detto che questo « essere permesso il suicidio ». E che io non sia lontano dal vero me lo prova il suicidio di Catone l'uticense.

IV.

Ecco in breve le ultime ore di quel grande: Vista ormai fatalmente perduta ogni speranza nella libertà, entrò nella camera, prese questo dialogo di Platone, dove si parla dell'immortalità dell'anima; e, lettolo in massima parte, volse

(37) V. intorno al bell'argomento Bald. Labanca « Il cristianesimo primitivo, VI, 12, Loesch. 1886 » e « Della religione e della filosofia cristiana, p. 2ª, IX, n. 3, Loesch., 1888 ».

(38) O si lasciò morire di fame. Diog. Laerz., VII e Suida in Ζήνων.

(39) O morì di inedia anche lui Diog. Laerz., VIII.

intorno la sguardo per cercar la sua spada; non vistala, chiamò il servo, che tosto gliela recasse.

Chi diede adunque il proposito definito a Catone del suicidio altri non fu che Platone col suo Fedone.

Finito di leggere il dialogo, accortosi che ancora non gli avevano portata la spada, chiamò di nuovo i servi, e ad uno di essi, che indugiava, diede perfino un pugno sul viso.

Avea finito adunque di leggere il dialogo, e più forte s'era fatta in lui l'idea del suicidio.

Avuta finalmente la spada, la esaminò se fosse bene affilata, poi rilesse due volte il dialogo, e, come uomo che ha preso ormai il suo partito, tranquillamente s'addormentò.

Tre volte adunque lesse Catone il Fedone, quasi per attingerne maggior forza al suicidio, lui, che al postutto era sempre lo stoico convinto.

Svegliatosi, si trafisse; medicato, squarciò un'altra volta la ferita, e morì.

Così Plutarco, che io sopra ho quasi tradotto (40), così Floro (41), così presso a poco quanti altri riferirono la drammatica fine del grande Uticense, la quale tanto impressionò la coscienza del mondo latino (42) da far esclamare a Giovenale che Catone era sulla terra un mandato dal cielo (43).

(40) Plut., Cat. 68.

(41) Hist. Rom. IV, 2, dove è detto che Catone si uccise, *lecto ad lucernam Platonis libro, qui immortalitatem animae docet.*

(42) Oltre i già citati V. pure Seneca (De provid. II) che così lo descrive morente: *gladium sacro pectore infigit, viscera spargit, et illam sanctissimam animam, indignam quae ferro contaminaretur, manu educit*; esclama che Giove non potea vedere cosa più bella di quel suicidio; come altrove avea detto che *omne aevum Clodios fert sed non omne tempus Catones producit;* V. anche Cic. De off. e Tuscul. disp., I; T. Livio, CXIV; Sallustio nella Catil.; Seneca ancora nel de tranquill. an. c. XV e nelle ep. 24 e 120; ecc. ecc.

(43) I, 2, 40.

Dirò più ancora: tutta la tradizione greco-latina collegava con quel dialogo del Fedone i più celebri suicidî.

Oltre il suicidio di Catone infatti, così intimamente connesso col dialogo « il Fedone », ma non certo cagionato unicamente da questo, c'è il suicidio d'un altro uomo, ricordato da moltissimi scrittori e greci e latini, ed attribuito quasi da tutti alla lettura di questo nostro dialogo, il suicidio di Cleombroto d'Ambracia.

Di Cleombroto parla anche Platone in questo dialogo (44), e lo mette insieme con Aristippo, capo della scuola cirenaica, perchè questi due discepoli soltanto (45) nel giorno della morte di Socrate se ne restarono ad Egina, distante appena duecento stadî da Atene, e così non assisterono al morir del maestro.

Notisi che questi furono due degeneri scolari di Socrate (46), e che del cirenaico Aristippo fu seguace quell'Egesia, sopranominato il πεισιθάνατος, cui il re Tolomeo dovette proibire di insegnare per non ispingere gli uditori al suicidio (47).

Or bene questo Cleombroto, amico del maestro del πεισιθάνατος, e, come lui, insieme con Platone discepolodi Socrate,

(44) Solo nel c. II. Il Bonghi tuttavia (op. cit. vol. 2° pag. 376) e prima di lui il Prieri in Italia (op. cit. pag. 544) non credono sieno identici il Cleombroto uccisosi e quello di cui parla qui Platone, ma non ne adducono ragioni. Ad ogni modo la mia tesi non ne sarebbe danneggiata gran fatto.

(45) Oltre a questi era assente Platone, perchè ammalato (Fed. c. II), ed anche Senofonte, non ricordato nel dialogo (e Ateneo, XI, 504 ne rimprovera Platone), perchè non ancora tornato dalla spedizione di Ciro; Senofonte istesso confessa di avere avuto da Ermogene i particolari della morte di Socrate (Mem. IV, 8).

(46) Platone al dir di Diogene Laerzio (II, 65; III, 36; così pure Demetr. ret. dell'elocuz. 306 e Ateneo XII, 544) li avrebbe qui nominati, e nominati così seccamente (ἐν Αἰγίνῃ ἐλέγοντο εἶναι), appunto per indicarli come poco curanti del maestro.

(47) Cic. Tuscul. I, 34, 83; Diog. Laerz. II, 86; Val. Mass. VII, 9, 3; Plut. de Am. prol. 5.

quando si voglia credere alla tradizione, si diede la morte solo per aver letto il Fedone.

C'è un epigramma di Callimaco (48), dove è detto di Cleombroto che si precipitò da un alto muro Πλάτωνος ἕν, τὸ περὶ ψυχῆς (49) γράμμ'ἀναλεξάμενος.

Cicerone (50) accenna a quest'epigramma, e dice di Cleombroto: *cum ei nihil accidisset adversi e muro se in mare abiecisse, lecto Platonis libro.*

Ovidio (51) accenna pure, senza nominarlo, a Cleombroto dicendo: *Vel de praecipiti venias in Tartara saxo* (52) *Ut qui socraticum de nece legit opus.*

Questo pure affermano S. Agostino e S. Gregorio di Nazianzo, dei quali il primo lasciò scritto di Cleombroto : *ferunt lecto Platonis libro, qui de immortalitate animae disputavit, se praecipitem dedisse de muro, atque ita ex hac vita migrasse ad eam quam credidit esse meliorem* (53).

(48) Call. Cyrenaei hymni, tradotti in latino da G. Petrucci, Roma 1818, epigr. 24. Io non ho qui altra edizione :

εἴπας · ἥλιε χαῖρε, Κλεόμβροτος 'Αμβρακιώτης
ἥλατ'ἀφ'ὑψηλοῦ τείχεος εἰς "Αιδην,
ἄξιον οὐδὲν ἰδὼν θανάτου κακόν, ἀλλὰ Πλάτωνος
ἕν, τὸ περὶ ψυχῆς γράμμ' ἀναλεξάμενος.

(49) È questo il secondo titolo (il più antico; quello datogli da Platone è *Fedone*, e così lo cita sempre Aristotele) aggiunto al nostro dialogo, e non altrimenti lo citerà anche Cicerone (Tuscul. I, 11, 24) *librum..., qui est de animo.* È certamente un titolo che abbraccia più di quanto comprende il dialogo.

(50) Tuscul. I, 34, 84.

(51) In Ibin v. 495 e 496.

(52) Pare traduzione di quel di Callimaco (V. n. 42) ; ἥλατ' ἀφ'ὑψηλοῦ τείχεος εἰς "Αιδην.

(53) De Civ. Dei I, 22, dove si soggiunge ancora *quod tamen ma... potius factum esse quam bene testis ei* (a Cleombroto) *potuit esse P... ipse, quem legerat;* invece fu proprio il contrario !

S. Gregorio (54) è ancora più esplicito, se è possibile, perchè racconta il *Cleombroti Ambraciotae saltum, ad quem ex libelli de anima lectione impulsus est*, e torna altrove (55) a dire che Cleombroto Πλάτωνος τῷ περὶ ψυχῆς λόγῳ πεισθεὶς ἔρωτι λύσεως κατεσχέθη.

Riconfermano questa sentenza i commentatori, dei quali Nonno ripete che Cleombroto si uccise ἐντυχὼν τῷ Φαίδωνι, τῷ περὶ ψυχῆς διαλόγῳ Πλάτωνος, καὶ μαθὼν ὡς ἄμεινόν ἐστι τῇ ψυχῇ ὁ χωρισμὸς τοῦ σώματος, ed Elia cretese ammette il fatto avvenuto nelle medesime condizioni, ma crede Cleombroto non avesse ben capito *quaenam horum* (del Fedone) *verborum sententia esset.*

Non altrimenti Lattanzio (56), che nel libro 3° della più importante delle sue opere parla di quell'uomo d'Ambracia, *qui cum eumdem librum* (il Fedone) *perlegisset, praecipitem se dedit nullam aliam ob causam nisi quod Platoni credidit.*

Così ancora un poeta del VI secolo, lo scolastico Agatia, ritocca di Cleombroto nella fine d'un suo epigramma, e con sottile ironia ne dice che egli si precipitasse dall'alto per conoscere col fatto se davvero l'anima sopravviva o no al corpo (57). Che se si obbiettasse qui che la lunga filza degli scrittori surriferiti è così compatta nell'esporre questo episodio perchè quanti ne scrissero attinsero tutti alla medesima fonte, risponderei che questa non è certo cosa facile a provarsi; ed infatti nel nostro racconto s'hanno a distinguere due circostanze diverse, l'una il fatto e la modalità del suicidio, l'altra la causa. Or bene chi esamina i varî passi trova che se quanto alla prima (nella

(54) Orat. III adv. Iul., Venetiis 1853, pag. 70, T. I. Io manco del testo greco di quest'orazione.

(55) Poem. Moral. de Virt. 449.

(56) Diviu. Instit. III, 18.

(57) Anth. graeca L. I Tit. 52; E. Q. Ed. de Bosch, vol. I, pag. 548.

prima parte almeno) tutti sono d'accordo per la sua natura tutta oggettiva, c'è una voce che discorda accennando la seconda, una voce cioè che non ammetterebbe come il γράμμα Πλάτωνος fosse stata la vera cagione del suicidio di Cleombroto, ed è un epigramma greco riferito da David (58).

Che se anche il suicidio di Cleombroto, se quello stesso di Catone, avvenuti dopo la lettura del Fedone, che di quello fu causa (59) occasionale, di questo causa concomitante, fossero in seguito o nelle modalità od anche nella sostanza smentiti, nulla mai verrebbe meno alla mia asserzione, che cioè fu nella tradizione greco-latina l'idea che alla morte volontaria incitasse il Fedone, epperciò nulla si trovasse di contraddittorio fra le teorie di questo dialogo e il suicidio. Notisi d'altronde che il Fedone, come già assai bene dimostrò quell'ingegno acuto che è A. Chiappelli, il Fedone fu sempre fra tutti i dialoghi platonici il più letto e studiato (60).

V.

Ora torniamo per poco al passo del Fedone e ripetiamolo anche una volta, e sarà l'ultima: ἴσως... οὐκ ἄλογον μὴ πρότερον αὑτὸν ἀποκτιννύναι πρὶν ἀνάγκην τινὰ θεὸς ἐπιπέμψῃ, ὥσπερ καὶ τὴν νῦν ἡμῖν παροῦσαν.

(58) V. la memoria cit. del Chiappelli, pag. 3 n. 4.

(59) Nè si ricerchi neppure quale fosse l'intima, la specifica ragione, che scoprì Cleombroto nel dialogo per darsi la morte. Il Wieland (Arist. Lett. 53, riportato dal Geddes nel suo Fedone, London, Williams and Norgate 1863) pensa che Cl. si uccidesse pel rimorso, provato al leggere il dialogo, di non essere accorso al letto del suo grande maestro quando moriva. È forse andar troppo per le sottili. Cfr. per la questione le opere magistrali dell'Hirzel, Untersuchungen zu Cicero's philos. Schriften, Leipzig, 1882, II, 2 p. 302, e dello Zeller, Philos. der Griech. II, p. 198.

(60) V. Filosofia delle sc. ital. a. XIII disp. 2, 223, e a. XV disp. 3, 337.

Qui siamo dinanzi ad un precetto negativo, che equivale ad una concessione positiva così « converrà che tu ti uccída quando gli dei te ne mandino una necessità »; nè basta ancora, v'è un timido ἴσως = *forse*, v'è un οὐκ ἄλογον = *non fuor di ragione*, v'è un δεῖν αὐτὸν ἀποκτιννύναι = *essere conveniente il suicidiarsi*; quindi tutto il passo in un tono molto rimesso suona così: « il suicidio è forse ragionevole per quell'uomo, cui gli dei ne abbiano mandata la necessità ». Notisi, notisi bene che Socrate soggiunge tosto che appunto tale è il suo caso, il caso del δεῖν αὐτὸν ἀποκτιννύναι, dal che, se è vero che esempio è illustrazione e applicazione di regola, portando qui Socrate come esempio a convalidare il giusto suicidio la sua prossima morte, è chiaro che quella morte già alla sua mente appariva come suicidio, e suicidio dagli dei voluto.

Difatti come non si dovrà chiamare suicidio quello d'un uomo, che, condannato a morte ingiustamente e rinchiuso in un carcere, durante quei trenta lunghi giorni nei quali attende la esecuzione della sentenza, rifiuta costantemente tutte le sicure e generose e spontanee offerte dei discepoli e degli amici, degli indigeni e dei forestieri, quando già il carceriere è corrotto, già in Tessaglia è preparato un sicuro rifugio (61)? Come non chiamar suicidio la morte di un uomo, che, come dopo la sentenza rigetta costantemente tutte le proposte di fuga fattegli dal suo carissimo Critone, così la sentenza di morte ha provocata lui stesso dai giudici sia colle sue parole altezzose, sia con quel contegno sprezzante ed altiero dinanzi all'Eliea, che vediamo in tutta l'Apologia?

L'esito del processo é da ascriversi **tutto** *al contegno dell'accusato*, afferma il più grande degli storici moderni della Grecia (62).

(61) Critone, c. IV.

(62) E. Curtius, st. gr. tradotta da G. Müller e G. Oliva, Loescher,

Che poi Socrate creda di morire per volere esplicito degli dei lo si arguisce dal Critone, dove non solo si chiude il dialogo colle parole: suvvia Critone, facciamo ormai così (cioè: subiamo la morte), poichè per questa via ὁ θεὸς ὑφηγεῖται (63) — e son parole di quel Socrate, che nell'Apologia aveva detto τοῦτο.... ἴτω ὅπῃ τῷ θεῷ φίλον (64) — ma, quel che è più, nello svolgimento del dialogo si dice chiaramente come Socrate non voglia punto sottrarsi alla prigione perchè le leggi della città ve l'avevano condannato (65) τῷ δέ νόμῳ πειστέον καὶ ἀπολογητέον (66). Ora è ben noto che il concetto della πόλις in Socrate era intimamente connesso col concetto della divinità.

E che tale veramente fosse la morte di Socrate lo confema Cicerone, il quale, avendo già nel *De officiis* chiaramonte espresso che in certi casi l'uomo *mortem sibi consciscere... debeat* (67), ed avendo nelle Tusculane anche accennato alla passività estrema di Socrate nel lasciarsi, nel farsi condannare, poco dopo soggiunge: *Cato.... sic abiit e vita, ut causam moriendi nactum se esse gauderet...; cum causam iustam deus ipse dederit, ut tunc Socrati nunc Catoni*, allora conviene il suicidio (68). Qui è ben chiaro che Socrate e Catone sono messi vicini, che quindi suicidio è stimato quello del primo come quello del secondo, che questi suicidi ancora erano eticamente giusti, perchè vi entrava l'ἀνάγκη, la *causa iusta*, da Dio mandata.

Così pure la pensava anche Seneca, che nell'epistola 104 esclama: *cum Catonibus vive, cum Lælio, cum Tuberone, quod*

1884, vol III, pag. 116.

(63) Sono le ultime parole del Critone.

(64) C. II in fine.

(65) C. XI e segg.

(66) Apol. l. cit.

(67) I, 31.

(68) I, 29 e 30.

si convivere etiam Graecis iuvat, cum Socrate, cum Zenone versare, alter (Socrate) *te docebit mori, si necesse erit, alter antequam necesse erit.*

Anche qui in compagnia di Zenone e di Catone eccoti Socrate che, nella mente dello scrittore era, come gli altri, un suicida.

. È per questo che, rispecchiandosi in Catone, e meglio ancora in Socrate, Peto Trasea presso Tacito (69) si uccide avendo prima discusso *de natura animae et dissociatione spiritus corporisque*, ed esclamando: *libemus Jovi Liberatori*, come già l'Ateniese nelle sue ultime parole avea raccomandato un sacrifizio per Esculapio.

VI.

Né basta ancora. Che cosa é mai la vita anche per quello solo che è in questo dialogo esposto?

Vita è κάθαρσις da quanto è sensibile e corporeo, vita é solo μελέτημα θανάτου (70). Che cos'è il φιλόσοφος se non un contrapposto del φιλοσώματος (71), e quindi se σῶμα e σοφία si escludono, non sarà forse dovere di chi vuol essere σοφός spogliarsi del σῶμα? Non si dice forse qui da Platone che δῆλός ἐστιν ὁ φιλόσοφος ἀπολύων ὅ τι μάλιστα τὴν ψυχὴν ἀπὸ τῆς τοῦ σώματος κοινωνίας διαφερόντως τῶν ἄλλων ἀνθρώπων (72)?

Non é forse qui dove si afferma essere περὶ τὴν τῆς φρονήσεως κτῆσιν... ἐμπόδιον τό σῶμα? E questo povero corpo non é chiamato quel κακόν, pel quale οὐ μή ποτε κτησώμεθα ἱκανῶς

(69) Ann. XVI, 33-35.

(70) A questa frase, ampliandone il concetto, mirava Seneca (ep. 69) scrivendo: **exerce te ut mortem et excipias,** *et, si ita res suadebit, arcessas. Interest nihil an illa ad nos veniat an ad illam nos.*

(71) C. XIII.

(72) C. IX in fine.

οὗ ἐπιθυμοῦμεν? Non è esso quel malanno per cui τῷ ὄντι... οὐδὲ φρονῆσαι ἡμῖν ἐγγίγνεται οὐδέποτε οὐδέν (73)? E qual è perciò il vero stato dell'animo se non λύσις καὶ χωρισμὸς... ἀπὸ σώματος (74)? E a che meravigliarci dunque se gli antichi, che non andavano tanto per le sottili, poterono veder nel Fedone un precetto ristretto del suicidio?

Tra gli antichi commentatori di Platone il più famoso è certamente Olimpiodoro, filosofo neoplatonico, vissuto nella prima metà del VI sec. d. C. Egli scrisse una vita di Platone, e fra gli altri commenti fatti ai suoi dialoghi ne lasciò uno anche pel Fedone; dieci secoli più tardi Sebastiano Erizzo (75), male traducendo e poco bene commentando il Timeo e la prima tetralogia platonica (meno il Critone) (76), attinse largamente al greco scoliasta, e spesso anche lo copiò, non curandosi talora neppur di citarlo.

Or bene, questi due studiosi di Platone pare che siano entrambi con me affermando nei loro commenti che ognuno

(73) V. l'intiero c. XI.

(74) C. XII. Cic. nelle Tuscul., I, 31 dice: *quid tum agimus nisi animum... maxime a corpore abducimus? Secernere autem a corpore animum ecquid aliud est quam mori discere?* Cic. sente il bisogno di chiarire la frase arrischiata *abducere animum a corpore*, lui che nel de off. I, 4; nel de fin. V, 10; nelle Tuscul. I, 30; nelle De Rep. VI, 8, avea parlato esplicitamente dell'istinto e del dovere della propria conservazione, e del divieto del suicidio. Del resto Cicerone istesso dovette ammettere anche lui il precetto, almeno ristretto, del suicidio, perchè nelle sue lettere ripetutamente si duole (se pur nol faccia per rettorica) di non essersi data la morte, com'era suo dovere, quando fu cacciato in esiglio, p. e. dice in un punto: *lacrymae meorum me ad mortem ire probibuerunt, quod certe et ad honestatem et ad effugiendos intollerabiles dolores fuit aptissimum.* Lett. di Cic. disposte per ord. dei tempi, Padova, 1819, pag. 168.

(75) Ad Erizzo accenna il Tiraboschi, st. della lett. ital., T. VII pag. 1249 e 1795 (Milano 1824).

(76) Vicenza, Giov. Varisco e C., 1574.

può uccidere sè medesimo, quando ne abbia la necessità. Che anzi Olimpiodoro fidandosi sull'ἴσως, *forse*, che Platone aggiunge al suo apparente divieto del suicidio, e sull'asserzione di lui che sianvi necessità, le quali sforzino a questo passo, sostiene che in certi casi il suicidio è legittimo, giovandosi anche d'altri passi di Platone, che io riporterò più sotto, e delle dottrine stoiche e neoplatoniche (77), concludendo che « è ragionevole suicidarsi per un maggior bene dell'anima, come quando questa sia danneggiata dal corpo » (78).

Detto questo vengo a confermare il mio parere con altri luoghi di Platone.

VII.

Nel libro IX delle Leggi (79) è scritto presso a poco così: « Dovrà certamente patire colui, il quale ammazza un suo simile, che gli sia famigliarissimo, e che da tutti sia riconosciuto per suo amico; così pure io affèrmo, che colui il quale si uccide togliendosi quella sorte, che dal fato è a lui concessa, nè vi è condannato da una legge della città (μήτε πόλεως ταξάσης δίκῃ), nè vi è costretto da un caso inevitabile e crudele (μήτε περιωδύνῳ ἀφύκτῳ προσπεσούσῃ τύχῃ ἀναγκασθείς) nè è affetto da qualche ignominia veramente grande (μηδὲ αἰσχύνης τινὸς ἀπόρου καὶ ἀβίου μεταλαχών), di questo, dico, sa Dio quello che sia conveniente fare e per le purificazioni e per la sepoltura ».

Ora mi pare ben chiaro che qui si ammetta un'altra volta

(77) V. p. e. Plotino Enn. I, 9.
(78) V. Bonghi, op. cit. vol. 2° pag. 451 e 452.
(79) 873-C.

in tesi generale il suicidio non solo, ma se ne indichino ancora i casi speciali, che si ridurrebbero ai tre seguenti: 1° se una legge della città abbia stabilita la pena di morte, non deve il condannato sottrarvisi, ma fare invece del suo meglio perchè la sentenza abbia effetto, uccidendosi anche da sè medesimo, quando occorra; 2° se qualche grave accidente costringa uno alla morte, deve egli non già fuggirla, ma sobbarcarvisi volontariamente; 3° se una turpe ed inevitabile ignominia cada su alcuno, se ne liberi tosto col suicidio.

Nel triplice caso adunque di una δίκη della città, di una τύχη improvvisa, di un'αἰσχύνη inevitabile Platone impone il suicidio.

È bello qui mettere a riscontro queste parole delle leggi colle altre già più volte citate del Fedone, dove certamente è meno chiaro e meno esteso il precetto del suicidio. Torna anche qui il concetto dell'assoluta obbedienza alle leggi della città, che domina tutto il Critone, e fa capolino qua e là nel Fedone, anche qui torna il concetto dell' ἀνάγκη in quel suo participio ἀναγκασθείς, solo che mentre nel Fedone l' ἀνάγκη era tutta divina, nelle Leggi poi non è in modo alcuno specificata.

Inoltre nello stesso libro delle Leggi (80) si accenna ancora ad un altro caso in cui è doveroso il suicidio, si dà infatti per consiglio esplicito il togliersi addirittura la vita (ἀπαλλάττου τοῦ βίου), prima di commettere un peccato di sacrilegio.

Tralascio qui altri passi delle Leggi, dove non meno che nel Fedone, si parla con gran disprezzo del corpo (81).

Ora facilmente mi spiego come Catone e Cleombroto, letto e riletto il Fedone si uccidessero di gran voglia, loro, che al

(80) 854-B.
(81) V. anche il 407-C. del π. πόλεως già citato da Olimpiodoro.

postutto erano due seguaci convinti di due scuole filosofiche, che al suicidio fecero sempre buon viso, la stoica e la cirenaica; ora facilmente mi spiego perchè si dovette credere una volta come non fossero punto in opposizione tra loro Fedone e suicidio, nonostante l'apparente divieto del suicidio contenuto appunto nel dialogo.

È forse per questa tradizione, che Dante, accogliendo il pensiero delle età precedenti, colloca da una parte insieme con Bruto e Lucrezia, insieme con Democrito, Diogene, Anassagora, Talete, Empedocle, Zenone, che furono tutti suicidi o persuasero o tentarono essi stessi il suicidio, Socrate, che pur era un suicida, messo là insieme colla turba degli altri spiriti magni, che di vederli in sè stesso si esaltava (82); è per questo che a Catone, celebrato da lui come il fondatore della vera libertà (83), non fu serbato un luogo nell'Inferno accanto a Pier della Vigna (84), ma egli si trova invece solitario alla custodia del Purgatorio, e alla fine del mondo sarà santificato (85).

E finisco con due altre osservazioni: 1ª non è forse vero che per tutto il sistema morale di Platone, e per il concetto più specialmente che egli si è fatto della vita presente, altro non è il suicidio che una logica conseguenza? 2ª non è forse vero, quando vogliamo credere a Plutarco e a Diogene Laerzio, che se Speusippo, Demostene, Cleombroto, Aristotele si uccisero, loro che eran tutti discepoli immediati ed ammiratori del grande Ateniese, dovettero da lui aver appresa una siffatta dottrina?

Ad ogni modo devono e dovranno forse restar sempre

(82) Inf. l'intiero c. IV.
(83) De Mon. II, 5, 94.
(84) Inf. XIII, 1-109.
(85) Purg., I, 31-108.

alcuni dubbi intorno alla questione, che Platone, forse a bella posta, non si curò di chiarire; egli solo qua e là in pochissimi luoghi delle sue opere accennò al suicidio, e sempre in modo oscuro e contraddittorio tanto che si deve ripetere qui coll'ultimo suo geniale traduttore italiano che egli « non filosofa nè argomenta sempre, ascolta più volte l'animo suo » (86).

Novara, Dicembre 1888.

VINCENZO POGGI.

(86) R. Bonghi, op. cit. vol. II. pag. 33.

BIBLIOGRAFIA

Sopra Raimondo Sabunda, teologo, filosofo e medico del secolo XV. — Studio storico-critico di FILIPPO CICCHITTI-SURIANI, Prof. nel R. Liceo Cotugno. — Aquila 1889.

L'autore divise il suo studio in tre parti, delle quali la prima comprende i cenni biografici del Sabunda e bibliografici delle sue opere; la seconda l'esposizione storico-critica della sua Teologia naturale; la terza la sua importanza nella storia della filosofia.

Non essendovi documenti per fissare l'anno preciso della nascita del Sabunda, l'autore la pone dopo la metà del secolo XIV, appoggiandosi al fatto che il Sabunda nel capo 206 della Teologia afferma che la religione cristiana fioriva già da 1400 anni; ciò che induce a credere che egli avesse raggiunta una certa età quando pose mano alla sua opera. Corregge poi l'errore in cui sono caduti i biografi del Sabunda rispetto all'anno della morte di questo segnata nel 1436, mentre moriva nel 1432. L'autore non si limitò a consultare le varie edizioni del Sabunda, ma ricorse anche ai codici manoscritti facendone diligenti ricerche nelle biblioteche e specialmente nella Vaticana, del che gli va data la debita lode. Dalle ricerche dell'autore due sono le opere del Sabunda, cioè la Teologia naturale di cui si hanno parecchie edizioni; ed una tuttora inedita col titolo: « Quaestiones theologicae disputatae », codice trovato da lui nella Vaticana. Secondo l'autore, i Dialoghi non sono del Sabunda, ma di Pietro Aurato Domenicano e pubblicati a Lione apud Theobaldum Paganum, 1568. Tuttavia stando al Come-

nio, il quale accennando a questi dialoghi col titolo « Raimondi Sabundani de natura hominis Dialogi, qui et Christi et sui ipsius cognitionem exhibent. Lugduni 1550 », scrive: « gaudebam tamquam de novo thesauro reperto, sed mox vidi nihil esse novi quantum ad materiam, modo dumtaxat alium. Nempe quod iisdem de rebus Dominicus quidam cum Raimundo colloquens introducitur, omniaque illa naturalis theologia mysteria dialogis sex absolvuntur », sembrerebbe che anche da lui fossero ritenuti come opera del Sabunda medesimo.

I.

L'autore, volendo ragguagliarci delle ragioni che lo indussero a trattare del Sabunda, scrive: « Raimondo Sabunda destò in me il desiderio di disseppellirlo dall'immeritato obblio a cui la ingiustizia della storia danna le feconde concezioni di menti dotte, perchè anche egli al pari di molti altri, a ragione oggi celebrati, bene meritò della scienza ». Ora non ci pare storicamente giusto un tale rimprovero dal momento che vari storici della Filosofia parlarono della Teologia naturale del Sabunda, rilevando precisamente il punto di veduta nuovo sopra cui si basa la medesima, anzi il Rixner aggiunge che l'esposizione per uno Scolastico è assai bella, il disegno ben ordinato e metodico (Handbuch der Geschichte der Philosophie. Zweiter Band § 75). Il Kirchner tocca pure della morale del Sabunda fondata sull'amore (Katechismus der Geschichte der Philosophie § 54). Il Buhle nella sua storia della Filosofia moderna, parte 3ª, dà una esposizione sommaria della Teologia naturale. Il Matter nella sua Histoire de la Philosophie dans ses rapports avec la Religion (1854) scrive: « Roger Bacon avait invité à l'observation et à l'étude de la nature; il y avait poussé par son exemple, Gersou venait de parler dans le même sens. Raimond de Sabonde le fit systhématiquement... Toutes fois, la nouveauté caratéristique de ce travail est, moins dans son mérité que dans son ambition. L'auteur prétend tout puis-- dans le livre de la nature, ne rien accepter d'aucune auto rité pas même de celle des Saintes Ecritures. » E dopo av

riassunto le proposizioni principali del prologo continua: il Sabunda, che da questo sembrerebbe che dovesse attingere esclusivamente dal libro della natura nello svolgimento della sua tesi, non presenta osservazioni proprie, ma si attiene ad una specie di Eclettismo del quale sono sorgenti Alberto Magno e S. Tommaso. Ma se la tesi enunciata è in fatto un abbozzo di riforma e l'influenza di questa fu grandissima, come lo attestano le molte edizioni della Teologia naturale e l'Apologia che più tardi ne fece il Montaigne, l'esecuzione non corrispose alle premesse. Nel qual giudizio conviene l'estensore dell'articolo sul Sabunda del *Dictionaire des sciences philosophiques*, il quale scrive: « Après avoir annoncé que la Bible n'est qu'une secònde édition du livre de la nature et la révélation de la raison, l'auteur finit par sacrifier entièrement la seconde à la première et par désavouer son principe même en déclarant, malgré ses explications, que les dogmes essentiels du cristianisme sont des mystères impénetrables. » E conclude: « c'est par pure tendresse du traducteur que Montaigne a pu dire, en parlant de cet ouvrage, qu'il ne pense pas qu'il soit possible de mieux faire ». Il Degerando poi non dubita di dire: non si può negare che il Sabunda, tentando di fondamentare non solamente le verità della Religione naturale, ma tutto l'insieme delle credenze cristiane sopra le sole prove dirette della ragione senza cercar appoggio nella testimonianza della rivelazione e di convertire, come dichiara egli stesso, la Teologia intiera in una Teologia semplicemente naturale, non abbia dato l'esempio di una intrapresa molto straordinaria e spiegato un talento naturale in un'opera che sembra di sua natura al di sopra del potere dell'uomo » (*Histoire de la Philosophie Moderne* Tome 1er, pag. 369 e seg.).

Finalmente osserviamo che l'Holberg nel 1843 pubblicava una Dissertazione sulla Teologia naturale del Sabunda in latino nella quale, dopo aver colle parole del prologo indicato gli intendimenti e lo scopo che il Sabunda si è proposto, l'autore mostra « qua ratione naturalis scientiae iam ante Raimundum ad theologica studia translata ipsique via quasi munita sit »; e dopo rilevato in che convengano e differiscano gli intendimenti di Rogero Bacone e di Raimondo Sabunda intorno all'uso della

scienza della natura rispetto alla Teologia, espone ordinatamente il contenuto della Teologia naturale dell'ultimo, rilevando che ciò che costituisce il proprio del metodo Sabundiano sta in questo: « quod ea ratione creaturas contemplatur, qua contione nexu junctae per dialecticum quemdam ordinem ad hominem usque ascendant et ita unam scalam et unum ordinem et unam hierarchiam efficient.... Secundo oportet comparare hominem, qui est suprema inter omnes res mundi ad omnes alias res. Et ista comparatio fit duobus modis: primo scilicet per convenientiam, secundo per differentiam. Postea ex ista convenientia et differentia manifestabuntur omnia, quae scire debemus de homine et de Deo, quia per illa quae sunt inferiora hominibus, itineramus et ascendimus in Deum ». L'autore discute pure lungamente la dottrina dell'amore secondo il Sabunda, tocca in qual senso tale dottrina si accosti al misticismo e se ne allontani e conchiude con determinare quale posto debba assegnarsi alla Teologia naturale nella storia della Filosofia.

II.

Se ci siamo trattenuti alquanto sull'importanza attribuita alla Teologia naturale del Sabunda e sulla influenza esercitata nei secoli successivi dalla stessa, da vari storici della filosofia per dimostrare che la storia non fu ingiusta verso di lui nè lo lasciò nell'obblio, con ciò non intendiamo di non tenere nel debito conto il saggio del prof. Cicchitti-Suriani. Il quale dopo aver esposto sommariamente le questioni che avevano preoccupato la maggior parte dei pensatori medioevali, questioni che si connettevano coi più ardui problemi della filosofia pratica e speculativa, egli ci presenta il Sabunda come un pensatore che non senza efficacia cooperò al rinnovamento scientifico. E dopo di aver toccato dei principii posti dal Sabunda nel suo prologo alla Teologia naturale, mostra come egli si applica alla dimostrazione dell'esistenza di Dio. Rilevato che il Sabunda, sebbene insista di vòler procedere nelle sue indagini sempre per *lumina naturalia rationis*, tuttavia mal dissimulandosi la difficoltà del dimostrare la ragionevolezza della

credenza nei dommi, e sapendo di parlare ad uomini presso i quali molto spesso può più l'utile che non l'argomentazione, scrive: « Melius est credere quam non credere; utilius affirmare quam negare... » Nè basta, aggiunge l'autore, che il Sabunda chiarisca il suo intendimento dicendo: l'uomo essendo naturalmente portato verso il bene, che è il fine della sua esistenza; e il bene di ciascun essere, essendo la più grande soddisfazione che questo possa immaginare, noi dobbiamo prestare la nostra fede ai dogmi che ci sembrano più vantaggiosi *materialiter et spiritualiter*. Di qui la possibilità ed ammissibilità della esistenza di Dio, della incarnazione del Verbo, della immortalità dell'anima, della risurrezione dei corpi. Certamente se tutta la Teologia del Sabunda si riducesse a questo argomento, non varrebbe la pena di occuparsene. Ma ci paiono eccessive le conclusioni che ne deduce l'autore, cioè: 1° che parlando di quei dogmi ad uomini presso cui molto spesso può più l'utile che non l'argomentazione, sembra che voglia insinuare che i pensatori cristiani abbiano inculcato i dogmi della fede ricavando gli argomenti specialmente dall'utilità che ne deriverebbe ai credenti medesimi; 2° che il cristianesimo al pari di ogni religione positiva, con le promesse del premio e le minacce del castigo di oltretomba, professa una morale utilitaria.

Ecco un punto intorno a cui bisogna cercare di dileguare molti equivoci. Kant pretende che si alteri la purità disinteressata della morale, dando per scopo alle nostre azioni la perspettiva di una vita futura. Nè cade dubbio che nella stessa Germania non abbia trovato molti oppositori. Imperocchè la morale cristiana anzitutto ha per base il dovere e non l'interesse, e per conoscere il dovere bisogna far appello alla coscienza ed alla religione. Ma perchè il concetto del dovere si determini, il sentimento religioso si perfezioni è necessario che l'oggetto indefinito delle sue aspirazioni prenda una forma certa e ben circoscritta. Ciò significa perchè la morale cristiana esista fa duopo che il suo divino autore, il suo codice di dogmi e di morale, e l'autorità interprete dello stesso abbiano una determinazione reale e concreta. È necessario che questa morale cristiana si presenti munita di sanzione soprannaturale, perchè solo rimorso della coscienza è dalla esperienza dimostrato

insufficiente punizione della colpa, come sono insufficienti le pene corporee terrestri a reprimere i delitti. E se si insistesse dicendo che anche la minaccia della sanzione soprannaturale è insufficiente a reprimere il delitto, del che conveniamo, aggiungeremo tuttavia che se il timore di questa sanzione non ci rattiene sempre dal commettere il male, non è a dire che sia sempre inefficace. Oltredichè solo questa sanzione ripara ai difetti della sanzione umana e ristabilisce veramente il giusto equilibrio tra la virtù ed il merito, tra il vizio ed il demerito col premio di una vita futura felice od infelice. L'uomo non è nè tutto spirito nè tutto corpo, ma intelligenza e sensibilità, ragione e sentimento, volontà e istinto, e come ciascuna di queste attività deve concorrere nell'operare il bene, perchè, « bonum ex integra causa », così ciascuna debbe conseguire quel soddisfacimento che è corrispondente alla sua indole e natura purificata e nobilitata dall'aspre battaglie sostenute nella vita. Il bene debbe essere voluto anzitutto perchè è bene per sè; la considerazione degli effetti che risultano necessariamente dall'operare virtuosamente o viziosamente non debbe costituire il movente principale, ma non perciò vuol essere assolutamente esclusa. Imperocchè operare il bene vuol dire sottomettere il senso alla ragione, la ragione alla legge, la volontà al dovere; vuol dire lottare contro le nostre passioni, contro gli allettamenti del piacere, contro le mille seduzioni del vizio, e se in questa continua lotta non va unita anche la speranza che uscendone vittoriosi, questa si convertirà nella fruizione del bene puro, o soccombendo in una afflizione interminabile, è molto probabile che ci venga o tosto o tardi meno la necessaria energia per sostenerla, e se vinti una volta per ricominciarla con volontà più ferma.

L'autore nel corso della sua esposizione rannoda le principali questioni trattate dal Sabunda con le soluzioni date dalla filosofia antica e dai moderni, nel che fa prova di larga erudizione e merita elogio, sebbene noi non crediamo che si possano sempre adottare le sue conclusioni. Notevole è pure la diligenza che egli pone nel determinare il posto che occupa nella storia della Filosofia la Teologia naturale del Sabunda. Tuttavia a noi sembra che se il Sabunda nella sua Teologia

naturale ci fornisce parecchie idee nuove e spiega molta sagacità nelle sue deduzioni, epperciò meriti il posto che gli venne assegnato dagli storici della filosofia nell'evoluzione del pensiero filosofico, non si possa attribuirgli tale influenza nello svolgimento successivo della filosofia da fare, come si esprime il dotto autore, del Sabunda un uomo immortale nella storia del pensiero e dello incivilimento umano.

R. BOBBA.

La Kabbale ou la Philosophie religieuse des Hébreux, par AD. FRANCK — Nouvelle Edition, Paris, Lib. Hachette, 1889.

Non daremo un'analisi di questo libro del quale apparisce oggi la 2ª edizione e il cui testo rimasto invariato trovasi riassunto nelle storie della filosofia che, non trascurando le antiche dottrine ebraiche, ne attingono in esso la informazione più larga e ordinata. Crediamo invece far meglio traducendo il Proemio premesso dall'Autore a questa ristampa, in causa delle preziose notizie che egli ci fornisce intorno a nuove forme di misticismo trapiantate dall'Oriente in Europa, ignote o quasi ai nostri lettori. Il centro di esse è la *Cabbala* e ciò basta, a quanto parci, per giustificare il nostro proposito.

« Questo libro venne in luce per la prima volta nel 1843, cioè un mezzo secolo fa all'incirca. Quasi subito l'edizione ne fu esaurita, cosicchè non se ne trovano esemplari, salvo nelle pubbliche biblioteche. La sollecitudine colla quale il pubblico volle conoscere questo libro, benchè di soggetto metafisico teologico, non ci può maravigliare, se consideriamo l'interessamento che eccita la materia di cui tratta e il nome stesso della *Cabbala*. Da quel tempo fui più volte richiesto di ripubblicarlo, ma per parecchie ragioni non potei aderire a questo desiderio. Obbligato dal mio ufficio di professore di diritto naturale e del diritto delle genti nel Collegio di Francia a con-

secrare tutta la mia attività a studî di un interesse generale, mi riusciva troppo difficile di applicarmi nuovamente a un genere di ricerche che non mi sembrava più rispondere allo spirito dei tempi. Le obbiezioni che mi erano rivolte, mi avrebbero costretto a relegare in seconda linea i pensieri che formano il pregio e il maggior interesse della *Cabbala*, cioè il sistema filosofico e religioso che essa contiene, per discutere in primo luogo alcune questioni di bibliografia e di cronologia. Non ebbi il coraggio, neppure credetti utile d'impormi questo sacrifizio. Oggi i tempi sono molto mutati. Infastiditi dalle dottrine positiviste evoluzioniste o grossolanamente atee che signoreggiano nel nostro paese e che pretendono di governare non solo la scienza, ma anche la società, moltissimi ingegni si volgono verso l'Oriente, culla delle religioni, patria originaria delle idee mistiche, e fra le dottrine che si sforzano di mettere in onore, non è dimenticata la Cabbala. Ne citerò parecchie prove. Deve anzitutto sapersi che sotto il nome di società teosofica esiste una vasta associazione che dall'India è passata in America e in Europa, estendendo le sue vigorose ramificazioni negli Stati Uniti, in Inghilterra e in Francia. Questa associazione funziona regolarmente, ordinata gerarchicamente e provveduta di mezzi letterari, di riviste e di giornali. L'organo suo principale è in Francia il *Lotus*, pubblicazione periodica assai interessante che attinge nel Buddismo le sue idee sostanziali, senza pretendere d'incepparvi le menti, senza proibir le indagini nuove e i tentativi di trasformazione. Su questo fondo buddistico si svolgono spesso considerazioni e citazioni testualmente tolte dalla *Cabbala*. Esiste anzi un ramo francese della suddetta società che prende il nome di *Iside* (Jsio) e che ha pubblicato nello scorso anno una traduzione inedita del *Sepher ietzirah*, uno dei libri cabbalistici che sono riguardati come i più antichi e i più importanti. Non mi occorre di esaminare in questo luogo il valore di questa traduzione e dei commenti che l'accompagnano. Mi ristringerò a dire, per dare un'idea dello spirito che informa tale lavoro, che secondo l'autore la Cabbala è l'unica religione di cui tutti i culti sono le emanazioni. Un'altra *Rivista* ugualmente consacrata alla propaganda teosofica, e nella quale conseguentemente la Cabbala interviene

assai di frequente, è redatta e diretta da Cady Caithness duchessa di Pomar. Essa ha assunto il nome d'*Aurora*, il medesimo che il grande teosofo tedesco Jacopo Boehm assegnò al suo primo libro. Il fine di questo periodico non è del tutto identico a quello del *Lotus*. Il buddismo non vi domina sul cristianesimo, ma mediante un'interpretazione esoterica dei testi sacri le due religioni sono concordate e presentate come la sostanza comune di tutte le altre. Questa interpretazione è certamente uno degli elementi principali della Cabbala, ma questa nondimeno vi fornisce un contributo diretto sotto il nome di teosofia semitica. Non intendo essere garante della esattezza dell'esposizione; mi limito a segnalare la sollecitudine e l'attenzione di cui essa è fatta l'oggetto nella curiosissima pubblicazione della duchessa di Pomar.

« E perchè non parlare d'un altro periodico, l'*Iniziazione (Initiation)*, quantunque non conti se non quattro mesi d'esistenza? Il nome di *Iniziazione* è già per sè solo assai significante, e ci apre i penetrali di nuovi tempi chiusi ai profani. Questa giovane rivista che assume il titolo di *Rivista filosofica e indipendente degli alti studî* è quasi unicamente dedicata alle scienze o per lo meno a ricerche curiose e congetture estremamente sospette alla scienza riconosciuta e, diciamo di più, all'opinione pubblica, cioè quella che è tenuta per l'organo del senso comune. Fra esse figurano generalmente la teosofia, le scienze occulte, l'ipnotismo, la frammassoneria, l'alchimia, l'astrologia, il magnetismo animale, la fisiognomonia, lo spiritismo, ecc. ecc.

Ora, quando si tratta di teosofia, la Cabbala fa sicuramente la sua comparsa e l'*Iniziazione (Initiation)* obbedisce anche essa a questa necessità. Vi si manifesta una predilezione per la *Cabbala* che vi è chiamata la *Santa Cabbala*, vi si fa frequente appello alla sua autorità, e nel suo secondo numero si nota particolarmente un articolo del sig. Renato Caillé sul Regno di Dio di Alberto Jhouney, nel quale la dottrina dello *Zohar*, il più importante dei due libri cabbalistici, serve di base a una Cabbala cristiana formata delle idee di Saint-Martin detto *le philosophe inconnu*, rinnovatore inconscio della dottrina d'Origene. Altra Cabbala cristiana ci viene proposta dal-

l'Abbate Roca, redattore del *Lotus*. Mi sia pure permesso di accennare ai giornali professanti le idee dello Swedenborg, che si pubblicano da poco in Francia e fuori, e particolarmente la *Filosofia generale degli studenti Swedenborgesi liberi*. Ma la chiesa dello Swedenborg, o la *nuova Gerusalemme*, benchè presentata dai suoi fedeli come una forma importantissima della teosofia, non può tuttavia rannodarsi alla Cabbala che mediante la sua interpretazione esoterica della sacra scrittura. I risultamenti di questa interpretazione e le visioni personali del profeta svedese, poco somigliano, salvo qualche eccezione, agli insegnamenti contenuti nei libri cabbalistici dello Zohar, del Sepher ietzirah. Preferisco trattenermi a un libro recente profondamente erudito, tesi pel dottorato, presentato, non è molto, alla Facoltà di Lettere e Filosofia di Parigi, e che non ottenne tutta l'attenzione che merita: *Essai sur le gnosticisme egyptien, ses developpements et son origine egyptienne* par M. E. Amélineau.

« Questa dissertazione, benchè scritta per uno scopo indipendente, distrugge la critica superficiale, che pretende ridurre la Cabbala a un inganno ciarlatanesco, partorita dal cervello d'un oscuro rabbino del 3° secolo e continuata dopo di lui da imitatori privi d'intelligenza e di sapere. Il sig. Amélineau ci svela nei padri dello Gnosticismo, assolutamente ignoti nel terzo secolo, principalmente in Saturnino e Valentino, un sistema di teogonia e di cosmogonia affatto identico a quello che è nello Zohar, nè soltanto le idee, ma anche le formole simboliche del linguaggio e le maniere di argomentare, sono le medesime da ambe le parti.

L'anno stesso nel quale il sig. Amélineau, nella tesi sostenuta a la Sorbona, vendicava lo Zohar dai colpi coi quali lo aggrediva lo scetticismo del nostro tempo, un altro dotto tedesco, il sig. Epstein, restituiva al Sepher ietzirah fatto ugualmente soggetto alle critiche dei moderni una parte almeno della sua remota antichità. Benchè egli non lo facesse risalire ad Akiba e meno ancora fino al Patriarca Abramo, stabiliva per altro dietro ragioni che possono ritenersi per decisive, che esso non è posteriore al 4° secolo dell'era. Ma non basta; guardando alla sostanza del libro più che alla forma, e cercando

analogie nelle più antiche emanazioni dello Gnosticismo, indubitatamente possiamo risalire ancora più su. Forse che i numeri e le lettere a cui si ricollega tutto il sistema dello Sepher ietzirah, non adempiono un grandissimo ufficio nel pitagorismo e nei primi sistemi dell'India? Regna oggi la smania di voler tutto ringiovanire, come se lo spirito sistematico e principalmente lo spirito mistico non fossero tanto antichi quanto il mondo, e non dovessero durare quanto lo spirito umano.

« Queste le ragioni fra molte altre per credere che l'interessamento dimostrato per tanti secoli alla Cabbala, nel Cristianesimo e nel giudaismo, nelle ricerche filosofiche e nelle speculazioni teologiche, non è vicino ad esaurirsi....... »

L'autore conclude così, affermando la opportunità della 2ª edizione del suo volume, che crediamo sarà accolta con riconoscenza dai cultori degli studi storici e filosofici.

L. Ferri.

La Discromatopsia, studi sulla visione dei colori, del professore Enrico Dal Pozzo di Mombello. — Foligno, Stab. tip. P. Sgariglia, 1888.

In questo nuovo lavoro, al quale nel campo scientifico venne fatta assai favorevole accoglienza, il prof. Enrico dal Pozzo occupasi di quella perturbazione della potenza visiva, per cui cert'individui distinguono un minor numero di colori rispetto a quello distinto da una vista normale. Questa perturbazione, che l'autore con vocabolo appropriato chiama *discromatopsia,* può essere assoluta, e allora un dato colore dello spettro è invisibile; tale difficoltà di visione per altro non è facilmente rilevabile, perchè coloro che ne sono affetti sanno benissimo riconoscere un oggetto già noto per la sua forma particolare, o anche per la sua luminosità diversa a seconda delle diverse colorazioni. Nondimeno la discromatopsia assoluta è rarissima,

mentre quella relativa è più frequente e può curarsi; avvi anche una discromatopsia effimera che si manifesta per stati patologici o per cause varie, ad es. quella di aver troppo assuefatto l'occhio alla luce bianca, come avviene quando si resta qualche tempo fra la neve, che fa sembrar in seguito verdi gli oggetti bianchi.

Nella determinazione dei colori il Dal Pozzo insiste nelle così dette loro costanti, a causa della confusione che regna tuttora nel modo di dichiarare i colori; queste costanti, variabili in quantità, indicano dei colori la specie, la luminosità e la purezza. Per tinta s'intende il grado d'intensità luminosa di un colore, e queste tinte possono variare per luminosità, come per la prevalenza di un dato colore se la tinta è composta. Tono di un colore corrisponde alla più o meno grande quantità di bianco con esso mescolata. La voce francese « nuance » o quella inglese « hue » stanno a denotare un colore di un determinato numero di vibrazioni, e valgon a significar « specie » per noi, dicendosi che più colori sono della stessa specie quando, differendo fra loro per quantità minime di vibrazioni, producono in noi una identica sensazione.

Una certa uniformità o semplicità domina nel fenomeno della discromatopsia; così tutti i discromatopsici distinguono bene lo spettro solare, ma lo vedono diviso in due soli colori a tinte diverse, i quali passano dall'uno all'altro senza intermittenze, con una zona biancastra centrale. In generale sono veduti dai discromatopsici distintamente come da un occhio normale, il bianco e il nero, e i bruni che con questi si formano, come pure sono veduti isolatamente i due colori fondamentali azzurro e giallo. Invece altri colori, quello d'una rosa, ad esempio, o quello di una violetta, sono veduti non coi colori propri, ma come una varietà dei due colori sopra nominati, più o meno ombreggiati a seconda che questi due colori prevalgono nella colorazione osservata. Talvolta il color rosso è veduto come tale, ma più sovente viene confuso cogli altri colori; il verde è il colore più difficile ad essere veduto dai discromatopsici, i quali non ne ricevono una sensazione ben definita. Consegue da ciò che i discromatopsici usano, nello esprimere le proprie sensazioni prodotte dai colori, un

linguaggio ben diverso da quello dei normali; imparando da questi ultimi i nomi veri di certe impressioni, cadono tuttavia assai spesso in errore quando la forma di un oggetto non li guida nel loro giudizio. E inoltre è da osservarsi come neppure si possa esser sicuri che il giallo e l'azzurro, distinti correttamente dai discromatopsici, producano in questi sensazioni identiche alle nostre.

Un interessante articolo è dedicato dall'autore alla supposta recente evoluzione nella percezione dei colori, ed alla influenza che nella perturbazione della visione dei colori può aver avuta la civiltà. Alla pretesa evoluzione si oppose che sino dall'antichità più remota si usavano e si prediligevano i vari colori pur possedendo, come i Latini, pochi nomi per indicarli, come poche erano le materie coloranti di cui allora disponevasi. Finalmente la visione dei colori, e lo dimostrarono le sperienze del Bert, si palesa evidente negl'insetti, il che fa ritenere non esser probabile che le antiche razze umane e le preistoriche fossero prive di questo senso o lo possedessero imperfetto.

Vari studiosi, e specialmente John Dalton, dalla cui imperfezione visiva trasse origine la parola « daltonismo », si occuparono dei curiosi fenomeni prodotti dall'imperfezione stessa, e misero in evidenza la importanza che un tal difetto poteva avere, specialmente nella navigazione e nei servizi ferroviari. Si compilarono anche delle statistiche, dalle quali si deduce che in media la discromatopsia è frequente nel rapporto del 4 per cento fra i maschi, e del 0,2 per cento tra le femmine; mentre poi si vuole che la imperfezione venga trasmessa principalmente per parte delle donne. Dalle varie indagini risulta inoltre che la discromatopsia può essere facilmente acquisita, e che, anche se congenita, può coll'esercizio facilmente guarirsi.

Per riconoscere la discromatopsia da cui molti sono affetti senza saperlo, vennero proposti vari strumenti chiamati cromatoscopi o cromatometri. Per adoperarli si suole anzi tutto determinare l'acuità visiva dell'individuo discromatopsico, facendogli contare dei quadratini neri confusamente disposti su di un fondo bianco; poi si mostrano a distanza tre campioni di lana, verde-chiaro, rosa e rosso, lasciandoli osservare con un

occhio solo, e si fa da ultimo scegliere in un mazzo di 36 lane colorate dei campioni identici a quelli osservati. Gli sbagli commessi durante questa scelta sono indizio di discromatopsia. Altri metodi cromatroscopici descrive il Dal Pozzo, occupandosi diffusamente di quelli i quali, più che ad una rapida inchiesta, servono ad uno studio scientifico della discromatopsia, e specialmente tratta del cromatometro del Rose, col quale il Dal Pozzo stesso eseguì numerose osservazioni, di cui pubblica il risultato, su persone discromatopsiche.

Nella seconda parte della sua opera il prof. Dal Pozzo parla della natura della luce ed esamina le varie opinioni date dai fisici. L'autore illustra due teorie dell'emissione e della ondulazione, esponendo le ragioni per cui Newton dava la preferenza alla prima; egli esamina le analogie che tra i fenomeni luminosi e quelli sonori sussitono, come manifestazioni di moti vibratori, e tratta della impressione gradevole che certe combinazioni di colori producono, analogamente a quanto avviene coi suoni. In seguito si espongono i principii generali dell'ottica riportando quelli generali di Huyghens, di Young e di molti altri fisici, che rappresentano il carattere della dottrina ondulatoria dall'Huygens fondata, e che servono alla spiegazione di ogni fenomeno luminoso. In un capitolo si tratta della radiazione, della polarizzazione; dell'assorbimento della luce, del quale si mostra la dipendenza dalla struttura molecolare del corpo assorbente e la possibilità che per tal modo è offerta di separare i raggi elementari. Da un assorbimento di onde luminose e da una loro successiva riproduzione si origina la fluorescenza che, a differenza della fosforescenza cessa col cessare della radiazione; per la caloriscenza invece i corpi possono convertire la radiazione luminosa in radiazione oscura termica, dando così origine ad una specie di fluorescenza, la quale invece di esser formata da raggi ultra-violetti, è formata da quelli che stanno al limite spettrale del rosso.

Dopo di avere, con la consueta competenza ed erudizione, parlato dei colori complementari, il prof. Dal Pozzo fa una particolareggiata esposizione tanto della dottrina newtoniana dei colori elementari, quanto delle teorie moderne sulla colorazione. Si parla perciò della ormai abbandonata teoria del Brew-

ster, di quella del Goethe, e delle discussioni alle quali tali teorie dettero origine; così pure si fa menzione della dottrina fisiologica della colorazione dovuta a Young e si espongono le varie opinioni emesse sui colori fondamentali dello spettro. Ma le considerazioni e le osservazioni riportate sono tante e così concisamente esposte, che non è possibile il comprenderle tutte in un breve riassunto. Al termine dei suoi studi fisici sulla luce, l'autore esprime la propria convinzione che una nuova dottrina sulla natura della luce stessa debba sorgere da questi studi fondati sulle moderne conoscenze relative alla fisiologia dell'organo visivo e alla psicologia delle impressioni che esso rivela, e ispirati alla dottrina ondulatoria e alla investigazione della natura delle azioni molecolari.

Finalmente nella terza ed ultima parte del suo libro, il professore Dal Pozzo si occupa degli studi sino ad oggi eseguiti sulla fisiologia della visione, cominciando dalla teoria fisiologica di Young-Helmholtz, per la quale si ammettono tre energie specifiche nel nervo ottico, dipendenti da tre colori fondamentali. Dopo aver trattato delle localizzazioni cerebrali, l'autore fa cenno di quel curioso fenomeno dell'udizione colorata per cui dati suoni risvegliano l'idea di determinati colori, e passa ad un accuratissimo ed interessante studio della struttura e della funzione della retina, parlando della distribuzione in questa dei coni e dei bastoncini, del punto cieco, della differente sensibilità ai colori nelle varie parti della retina stessa, ecc., e tenendo conto di tutti gli studi come delle più recenti teorie presentate sulla visione. Notevole del pari apparisce un capitolo che tratta della visione normale, dove l'A. parla delle relazioni esistenti fra l'intensità della eccitazione e l'effetto prodotto e si riportano le sperienze del compianto prof. Buccola. Nell'ultimo capitolo l'autore torna ad occuparsi della discromatopsia, riferendosi, come la più attendibile, alla teoria dei quattro colori fondamentali dell'Herschel; e tra le varie spiegazioni che a proposito della discromatopsia si presentano come accettabili, ricorderemo quella secondo la quale la discromatopsia, più che da una cecità per un dato colore, dipende da una straordinaria sensibilità dell'organo visivo, per cui una sensazione di un colore riuscirebbe così intensa da annullare tutte le altre provocate da colori diversi.

Da questo rapido riassunto, che cercammo di tracciare il più fedelmente che ci fu possibile, il lettore avrà tratta la convinzione che il prof. Dal Pozzo ha esposto in modo così completo le moderne conoscenze sulla visione dei colori, da rendere un segnalato servigio agli studiosi, i quali trovano riunito in un'opera sola il ricco materiale preparato da tempo dai fisici e dai fisiologi. Ad una esposizione critica dei fatti l'autore ha aggiunto le idee proprie sulla questione, idee in cui la speculazione filosofica ha parte non piccola e che, a parer nostro, si presteranno ad utili discussioni; il che sta a prova del loro valore. Perchè in tutte le questioni che tratta, il prof. Dal Pozzo si presenta con una nota tutta sua, accettando con fervore le teorie moderne più ardite, e occupando in tal guisa un posto notevole fra quelli scienziati che nell'epoca nostra prendono un po' il carattere di precursori. E questo diciamo semplicemente per confermare che l'opera del prof. Dal Pozzo esce dal comune; redatta con garbo, e con tutta quella chiarezza che è possibile per esser dessa destinata agli studiosi, ricca di notizie e di personali esperienze, essa forma un nuovo titolo di benemerenza per l'egregio scienziato che l'ha scritta.

ERNESTO MANCINI.

Prof. LUIGI MARINO. — *La morale e la giustizia nel diritto positivo delle genti.* — Napoli, Tip. dell'Accademia Reale delle scienze, 1888.

È un opuscolo di un centinaio di pagine, comprese le note; breve, diciamolo subito, ma succoso. Cercheremo di riassumerlo a modo nostro, pur notando che l'A. ha avuto cura di far precedere a ciascun capitolo una breve « sintesi » e di chiudere l'opuscolo con un « sommario » chiaro ed esteso.

L'A. prima di esaminare il valore del diritto positivo internazionale quale risulta dalla storia dei trattati, pone come ter-

mine di confronto il diritto internazionale assoluto o razionale; ma come questo diritto, per non essere una pura finzione speculativa, ha bisogno della persona giuridica che ne sia l'oggetto e di un potere che ne sia l'organo, così si trova condotto ad esaminare prima la possibilità che l'Umanità o il Mondo delle Nazioni si costituisca in « persona giuridica ». — Di qui nasce una divisione naturale della trattazione in due parti, una che possiamo chiamare teoretica (Cap. I e II), l'altra storico-critica (Cap. III).

Nella I[a] parte l'A. stabilisce come possa e debba sorgere una organizzazione più vasta dello Stato; la quale non è destinata a distruggerlo, ma a integrarlo, assumendolo come parte in un tutto più ampio. Argomentando dal passato e dal presente all'avvenire, egli nota che, crescendo i bisogni fisici e morali della vita, a nuove funzioni occorreranno nuovi organi e più perfetti, cioè più complessi (§ 6); a ciò non possono ostare le differenze fra le nazioni, le quali non sono immutabilmente costanti, come non furono ostacolo al costituirsi di queste le differenze fra le regioni (§§ 1 e 2); tanto più che il vincolo, che accomuna le parti di una nazione, è sopratutto un vincolo spirituale. E come l'elemento morale tende ad acquistare più importanza che l'elemento geografico, e la scienza non ha più carattere nazionale e l'arte tende del pari a perderlo o attenuarlo, si può argomentare che il costituirsi delle nazioni è avviamento al costituirsi dell'Umanità in persona giuridica. D'altra parte, al modo stesso che l'individuo non si può spiegare come entità stante da sè, e ad esso è necessaria la famiglia, e alla famiglia la città, e a questa la nazione, così anche lo Stato in quanto è parte di un tutto più vasto, è subordinato a questo tutto e non si può quindi considerare come assolutamente autonomo; contro questa autonomia argomenta appunto l'identità del fine, a cui, pur avendo ciascuna una propria personalità, tendono le nazioni tutte.

Questa conclusione a priori dedotta, come si vede, dalle generalizzazioni fondate induttivamente sullo svolgimento delle forme sociali umane, e quindi sulla natura stessa dell'uomo (§ 11), sono confermate dai fatti. Il fatto che la civiltà impone alla Turchia consoli con giurisdizione, abbatte la muraglia

della Cina, ecc., ecc., come il fatto che la « coscienza storica » biasima la condotta di Bismarck rispetto alla Bulgaria e loda quella di Gladstone rispetto all'Irlanda (§ 8) ed altri molti provano che al disopra della sovranità delle nazioni vi è la sovranità del diritto. Chè se al contrario si ammettesse la sovranità assoluta degli Stati, avrebbero un fondamento razionale molte misure oppressive per gli stranieri riconosciute inique e abolite, come il diritto di albinaggio, quello di naufragio, ecc. (§§ 12, 13, 14).

Stabilita così la derivazione del diritto razionale delle genti, l'A. nella II^a parte passa in rassegna i diversi trattati dal 1648 fino ai nostri giorni, discutendone e illustrandone con copia di dottrina e molto acume il valore, ed esaminando quali principii generali conformi al diritto assoluto sieno stati posti o invocati, quali altri avrebbero dovuto essere. L'A. nota con cura singolare e con certa amara compiacenza come le ragioni che indussero ad accettare o invocare anco i principii razionalmente giusti si debbano cercare il più delle volte nell'interesse o nell'intrigo di questa o quella Corte. Seguirlo in questo esame non è possibile; e ci accontentiamo di accennare la conclusione a cui questa rassegna lo conduce. Essa si può dire contenuta nei due §§ che chiudono rispettivamente il Cap. II° e il III° ed ultimo dell'opera, ed è che il diritto internazionale positivo, lungi dall'accostarsi al diritto assoluto, *è ancora allo stadio dell'empirismo con contenuto indeterminato senza base reale;* e mentre la scienza ha affermato l'Umanità delle nazioni, la pratica crudamente la smentisce (§ 18). Nè la scienza può far altro che *eccitare e dirigere il sentimento del diritto internazionale; e dalla politica delle Corti e dei Gabinetti nulla c'è da sperare* (§ 37).

*
* *

Ci asteniamo dalle osservazioni minute che potrebbero muoversi a certe affermazioni troppo recise e a talune espressioni che ricordano troppo le frasi ad effetto, mende lievi in un lavoro di pregio, per fare un'osservazione di carattere generale. Forse il pessimismo, di cui l'A. non dissimula

essere improntata la sua conclusione, avrebbe potuto essere mitigato senza urtare contro il rigore nudo dei fatti.

E invero il concetto ultimo e come il frutto che ci pare di raccogliere da questo studio si può, se non erriamo, riassumere in questi termini: Il diritto internazionale può scientificamente esser stabilito come correlativo alla costituzione delle nazioni in un tutto giuridico più alto, l'Umanità; tale diritto nella sua forma assoluta o razionale non può riguardare che la condotta degli Stati quale *dovrebbe essere*, cioè la condotta « dello Stato ideale in un sodalizio ideale di Stati ». E benchè l'umanità non sia costituita come un tutto, ma si trovi in processo di formazione, e del pari il diritto positivo sia ben lontano dal corrispondere al diritto razionale, tuttavia il fatto dimostra che ogniqualvolta il diritto positivo pone una massima la quale oltrepassando « il limite empirico della utilità nazionale » valga come regola universale nei rapporti fra le nazioni, questa massima affermando implicitamente una sovranità più alta, nega la sovranità illimitata degli Stati, e si trova essere conforme alle deduzioni del diritto razionale.

Ciò viene a dire che sebbene il presente offra per questo rispetto molte e gravi cagioni di sconforto, tuttavia il corso naturale delle cose va lentamente, ma sicuramente preparando il trionfo, se non pieno, almeno, per quanto è possibile, massimo del diritto assoluto.

Ora ci pare che l'A. pur ponendo in chiaro la miseria presente dei rapporti internazionali, avrebbe potuto indagare, appunto colla scorta della esperienza, il modo come quelle, che il Vico chiamerebbe le *private utilità* degli Stati, li abbiano spinti e vadano esse stesse naturalmente spingendoli sempre più a riconoscere e ad attuare le norme della morale e della giustizia anche nelle relazioni esterne; e come gli stessi empirici della politica cooperino senza volerlo e quasi senza saperlo, mossi dai bisogni del presente a preparare un futuro migliore, ad aprir la via al regno del diritto razionale.

Ma forse questa ricerca (condotta nel campo della morale tanto felicemente dallo Spencer), usciva dai limiti che l'A. si era segnati; e noi l'abbiamo indicata più per desiderio di richiamare il suo studio su questa parte, che per cavarne ar-

gomento di critica all'opera presente. Per la quale, oltre le lodi della dottrina e dell'ingegno, l'A. merita quelle speciali della serena imparzialità con cui giudica uomini e fatti anche presenti o che interessano il presente, e del sentimento caldo del bene che lo anima; onde anche quel suo pessimismo, come in generale ogni pessimismo che derivi dalla visione chiara di un'idea e dal vivo desiderio di attuarla, è, per dir così, provvisorio, non definitivo; e lascia nell'animo anzichè lo sconforto della delusione, quella feconda scontentezza del presente che si accompagna colla fede viva nell'avvenire.

V. E. JUVALTA.

DOTT. LUDWIG STEIN. — *Antike und mittelalterliche Vorläufer des Occasionalismus, von*........ (Un opuscolo di pag. 55. — Estratto dall'Arch. für Geschichte der Philosophie. — Vol. 2°, fasc. 2, 1889)

Ci sono nella filosofia dei problemi capitali, che nati si può dire col suo primo apparire, serbano ancora, dopo tanti secoli, la pienezza della vitalità; travestiti in varie forme hanno continuato ad agitare lo spirito umano anche nei periodi meno propizî alla ricerca indipendente e alla speculazione, ora involuti nelle questioni sociali, ora nelle controversie religiose. Di questi problemi e delle soluzioni ch'essi trovarono nei diversi tempi e nella diversa civiltà, è più che di altri mai interessante la storia, manifestandovisi l'omogeneità dello spirito umano nelle coincidenze dei tentativi e dei risultati, coincidenze tanto più mirabili quanto meno si possano spiegare per l'efficacia d'una scuola sull'altra. A uno di siffatti problemi, antichissimi e pur sempre nuovi, a quello della conciliazione fra il determinismo e la libertà del volere, volge il suo studio lo Stein nel breve ma ottimo lavoro che quì si annunzia, e seguendo con erudizione e sagacia le varie forme, che prese attraverso ai tempi il bisogno prepotente dello spirito di com-

porre insieme i due termini, si compiace di provare la persistenza degli sforzi, come pure di mostrare la conformità delle dottrine che nel proposto argomento adottarono filosofi per età e per spazio fra loro lontani, e quel che più monta, cresciuti in condizioni di civiltà differentissime.

Dacchè il determinismo assunse nella Stoa la chiarezza e la coerenza di un concetto filosofico, e affacciandosi pure fin d'allora in tutta la loro gravità le conseguenze contrastanti alla libertà morale, si cercò un'uscita che lasciasse coesistere l'uno e l'altra, i tentativi per trovar questa via non cessarono più. Come, nell'età in cui la filosofia parve quasi spenta, il bisogno di salvare insieme il determinismo e la libertà continuò mascherato in quello di accordare la divina provvidenza e l'arbitrio umano, che fu ed è una questione delle più vive per la filosofia religiosa non meno del giudaismo e del maomettismo che del cristianesimo, così ai giorni nostri perdura nell'esigenza giuridico-sociale di mantenere la responsabilità dell'individuo accanto alle indeclinabili leggi della trasmissione ereditaria e della dipendenza dall'ambiente. Or in questo rinnovarsi incessante della stessa ricerca vediamo già fin dall'antichità sostenuta una dottrina di conciliazione, che ripetuta poi in scuole medievali, ricomparisce a distanza e diviene nella filosofia moderna famosa col nome di Occasionalismo. La dottrina del Guelinx e del Malebranche fece il suo ingresso nella storia con un nome nuovo; ma nuova essa non è; chè nel fatto non discorda dal modo onde s'argomentarono di combinare libertà d'arbitrio e determinismo gli Stoici, o almeno buona parte di essi, i mistici Vittorini ed alcuni dei dotti Arabi. L'autore si fa a considerare partitamente le spiegazioni di ciascuna di queste scuole, e segnala quanto abbiano di somiglianza nella posizione del problema, quanto di comune negli spedienti con cui lo risolvono, quanta corrispondenza talora perfin nelle frasi; ond'è giustificatissimo il titolo del suo lavoro: *Precursori antichi e medievali dell'occasionalismo.*

Accennato allo svolgimento dei concetti del determinismo e della libertà nel pensiero greco fino ad Aristotele, l'autore nota come nella Stoa primamente si sia presentato in tutta la sua importanza il problema della conciliazione, e come Cleante,

seguito in ciò dalla maggior parte degli Stoici posteriori, abbia adattato le conseguenze metafisiche del sistema colle esigenze etiche, come abbia cioè mantenuto il giudizio morale delle azioni umane accanto a un rigido determinismo, riponendo la libertà dell'animo nell'affetto col quale s'accompagnano le nostre azioni, pur considerate in sè come necessarie. Non è dimenticato lo spediente di Crisippo, che distinse le cause principali dalle accessorie, ma poichè questi ebbe men seguito nella scuola, s'insiste di preferenza sulla dottrina di Cleante, per la quale le nostre azioni sono bene queste e non altre per ferrea necessità, ma noi possiamo secondare o no coll'affetto il corso del fato, quantunque in nessun caso l'affetto influisca sull'evento. La qual dottrina è compendiata nella sentenza di Seneca « ducunt volentem fata, nolentem trahunt ». Il nostro merito insomma sta tutto nella συγκατάθεσις, ossia nella disposizione del sentimento colla quale accettiamo il corso inalterabile degli eventi, disposizione dell'animo che gli Stoici latini chiamarono *adsensio.*

In mezzo a tutt'altre condizioni di vita e di coltura riapparve il problema presso gli Arabi. Le controversie religiose tra il fatalismo e la libertà, che risalgono qui allo stesso Maometto e che toccano anche il Corano, diedero origine nel secondo secolo dell'egira alle opposte direzioni dei *Mu' taziliti* e dei *Mu' takallimûn,* finchè dopo qualche altro tentativo sorse intermedia la dottrina di *al-Ascha' ri* (880-941), che esercitò tosto sulla filosofia araba non piccola influenza. Egli manteneva da un lato la predestinazione e dall'altro misurava il merito della volontà dal grado del congiungimento interiore col volere divino, dall'approvazione cioè e dall'assenso dell'affetto. Tra questa conciliazione e la stoica, differenza non s'ha che di nomi: ciò che per gli uni era il fato, per gli altri era il volere divino; e il *Kasb* valeva precisamente la dottrina dell'*adsensio.*

Il Cristianesimo vide più volte nel suo seno ripetersi pari controversie. Il semipelagianismo che s'interponeva nella lotta tra Manichei e Pelagiani volle recidere le difficoltà con una soluzione che nel fondo è la stoica, e che prelude a quell della Scolastica mistica. *La cooperatio* di S. Bernardo di Chi

ravalle, l'*affectus* e il *consensùs* di Riccardo e di Ugo di San Vittore nulla significano più della συγκατάθεσις di Cleante. Tutti credono d'aver salvato colla predestinazione la libertà del volere, e tutti han battuto una stessa via, perchè, infine, non se ne apriva un'altra possibile. Ora in che mai differisce il pensiero degli Occasionalisti in questa materia da quello dei ricordati predecessori? La vera causa delle azioni tutte è Dio, e il nostro merito sta solo nell'assentire di più o men lieto animo al volere dell'Onnipotente. Le idee potranno in quest'ultima scuola esser espresse con maggior chiarezza e maggior diffusione; ma alla sostanza della risposta nulla s'è aggiunto in verità, e le obbiezioni degli avversari rimangono le stesse.

Lo Stein accompagna le notizie storiche per le quattro distinte scuole con giuste considerazioni, appoggiando racconto e giudizi a citazioni molto opportune; e ai quattro capitoli ne aggiunge un quinto come appendice, dove mostra la quasi certa indipendenza di *al-Aska' ri* dalla filosofia stoica, e la molta probabilità che anche presso i Vittorini e gli Occasionalisti il problema della libertà e le sue soluzioni si siano fatto strada da sè, senza incitazione nè degli Arabi, nè degli Stoici. La quale origine spontanea del quesito e della soluzione in tanta somiglianza da una scuola all'altra vedrà ciascuno come sia un fatto altamente significativo.

S. FERRARI.

Bollettino pedagogico e filosofico

Sulle teorie sociali dei sofisti greci. — Memoria letta alla R. Accademia di Scienze Morali e Politiche di Napoli dal socio Alessandro Chiappelli. (Estratto dal vol. XXIII degli Atti dell'Accademia.)

L'autore di questo lavoro, non grande di mole, ma utile e sostanzioso, mostra un'altra volta, poichè già ne ha dato prova in libri di maggior lena, come si possa congiungere la più vasta erudizione a una felice originalità di pensiero e a profondità di vedute. Riprendendo a trattare una materia studiata prima di lui da molti e valenti critici, egli maneggia, come al solito, con sicura abilità e senza che nulla gli sfugga d'importante, le notizie raccolte, e utilizza con indipendenza gli studî altrui vagliandone i giudizi, per compiere poi con un nuovo ed oculato studio dei testi le anteriori ricerche, e scoprire nelle teorie sociali dei sofisti una relazione sfuggita finora all'esame anche degli storici più illustri della filosofia.

Egli crede, e gli argomenti con cui svolge la sua tesi provano abbastanza creder egli a ragione, che nonostante la varietà di idee e di insegnamenti a cui dà luogo nel suo seno, la Sofistica abbia una certa unità, e che i giudizi del Grote e dello Zeller debbano in questo proposito contemperarsi. La Sofistica ha una sua vita e un suo movimento storico, che ne ricollega i rappresentanti del quarto secolo a quelli della prima generazione, quali che siano gli svolgimenti e le conseguenze, cui dalle prime dottrine fecero trarre arditamente le condizioni nuove della vita sociale e il moto accelerato della coltura. Il punto comune intorno a cui tutta la Sofistica si muove, è il problema che nasce dall'antitesi veduta fra la natura e la legge sociale. Il qual problema lascia apparire la continuità del pensiero greco fra il periodo presocratico e quello dei sofisti; dacchè il motivo nuovo del pensiero (che si può formulare così: « c'è un dato morale nella stessa natura? l'idea della natura, risultato della fisica precedente, poteva divenire fondamento d'un insegnamento morale? ») è stato senza dubbio preparato nelle filosofie della natura; lentamente e variamente sì, ma in modo che se ne possono discernere le tracce. E il Chiappelli segnala queste tracce nella scienza e nella poesia da Senofane ed Eraclito a Ippocrate, a Pin-

daro, a Sofocle; e passa quindi a esporre come fu posto e come sciolto il problema dai principali sofisti, cercando le ragioni storiche e della posizione e della soluzione.

Prodico di Ceo e Ippia di Elide segnano per l'autore « il punto di transizione dal naturalismo presocratico alla riflessione etica per mezzo di una specie di naturalismo etico ». Trovano essi il fondamento della moralità nella φύσις, e contrappongono questa al diritto positivo e alle consuetudini. Ma se la virtù è da natura, l'opera dell'educazione, a cui professavano di dar mano i sofisti, sarebbe alla fine tornata inutile. Se ne avvide Protagora, e sostenne che la virtù è insegnabile, e che la vita sociale e lo Stato sono la vera forza educatrice: l'elemento morale dipende per lui da un'autorità, da una convenzione politica. Questa rottura coll'antica fisica si manifesta per un altro lato, in Protagora stesso e in Gorgia, come sfiducia crescente verso gli studî speculativi: il subiettivismo si sostituisce all'ordine obbiettivo delle cose. — La critica dei due termini dell'antitesi, natura e dritto positivo, doveva intanto gettare su entrambi il discredito; onde le inevitabili conseguenze negative, e l'elevarsi a giudice e misura l'individuo senza più freni. E Callicle allora giustifica con la legge naturale del più forte la violenza e il despotismo, mentre altri dimostra essere le leggi l'opera appunto de' più potenti, cospiranti contro il bene di tutti. « La teoria di Callicle segna la rovina della scuola dello stato di natura, quella di Trasimaco abbatte la teoria del re Nomos: l'uno riesce al despotismo assoluto, l'altro all'assoluta anarchia ». — Nella successione di queste teorie, che riflette il moto della vita pubblica e insieme lo affretta, e nei loro rapporti è colto e reso manifesto quel *processo organico e quasi logico,* del quale l'autore andava in cerca, stimando che almeno nella storia delle idee convenga riconoscere la verità del principio hegeliano, che ciò che è reale è razionale.

Questo cenno non può dare se non una magra idea dell'ordito del lavoro. Ma in quest'ordito sono condensate tante notizie e acute considerazioni sulla storia e sulla letteratura della Grecia, tanti e così belli ravvicinamenti con Stati e problemi dello spirito nell'età moderna, da non potersi gustare se non si legga la memoria per esteso. E chi la legga si persuaderà, come son persuasi quanti conoscono i libri del Chiappelli, che abbiamo in lui un forte ed operoso intelletto, il quale pieno della coltura moderna sa usare della letteratura e della poesia antiche con perfetto senso storico e con ammirabile famigliarità.

S. Ferrari.

Manuale di Psicologia, per ANGELO BROFFERIO. — Milano, Briola Editore, 1889.

Il libro è, come ne dice l'Autore, un testo di filosofia per i licei. Ora a nostro giudizio, già altre volte espresso, un libro di testo per l'insegnamento della filosofia ne' licei, deve possedere queste doti: 1° comprendere solo la parte scienza della scienza; 2ª di questa solo e tutti i principî fondamentali; 3ª questi principî esporre con ordine e precisione. Nel liceo trattasi di gittare solo le fondamenta, ma le fondamenta solide, della filosofia in intelligenza alla filosofia nuova affatto, niente robusta, anzi poco sviluppata. Se nell'insegnamento liceale si introduce la parte problematica ed ipotetica e le negazioni delle sètte, si ingenera nei novizî alla scienza lo scetticismo e l'irrisione della filosofia; se si fornisce tutta la scienza in una volta, le menti dei giovani liceisti non ponno sopportarne il peso e dopo conati di gran lunga superiori alle loro forze cadono affrante. Si richiede quindi in chi fa un libro di testo per la filosofia forme, persuasioni filosofiche, gran criterio, teorica e pratica pedagogica.

Cio posto, nel *Manuale* del prof. Brofferio vi ha solo la parte certa della *Psicologia*? Ci duole di dover rispondere che no. Molte dottrine ormai certe in psicologia non vi si trovano, ad esempio, *il sentimento corporeo fondamentale*. Di altre dottrine, patrimonio legittimo della filosofia, alcune son date **per ipotesi**, come *la esistenza di Dio*, o **per isperanze**, come *l'immortalità dell'anima*, altre vengono negate, come *la distinzione* fra la sensazione ed i fenomeni psicologici che l'accompagnano, fra sentire ed intendere, fra sensazione ed idea; cose che l'Autore confonde, di cui ha concetti non ben chiari, oscillanti, tal fiata quasi contradditorî, quantunque propenda, anche per propria dichiarazione, al sensismo ed al materialismo. Il Brofferio ci sembra abbia assai poche persuasioni in psicologia ed in generale in filosofia. Letto attentamente ed onestamente il suo *Manuale*, la prima e sincera impressione che resta si è che egli è incerto pressochè su tutto, che è uomo che ancora va in traccia della scienza filosofica. Ad esempio, il capitolo IV incomincia: « *La sensazione è tra i fatti conoscitivi quello che meglio si conosce e di cui è più facile intendere la causa* » Ma poi lo stesso capitolo finisce così: « *Queste indicazioni, per quanto sommarie, basteranno a far comprendere che la causa della sensazione non si conosce bene, che quindi non si può conoscerne la ragione ; se non si sa bene come accada, tanto meno si può sapere perchè* ». Nel *Manuale* in discorso, mentre mancano parti certe della filosofia, sovrabbondano problemi, i-

potesi, negazioni. L'Autore, aiutato da molte letture, prend diletto ad accennare tutti i problemi psicologici, anche d'ultima importanza, ed eziandio gli ideologici, logici, metafisici, etici, fisiologici, coi psicologici connessi, oggi in discussione, e tutte le molteplici, varie, opposte, contradditorie soluzioni da Aristotele al prof. Sergi; tutte le scuole, tutte le sètte, tutte le opinioni fanno la loro apparizione. Il Brofferio vi fa sopra le sue osservazioni, ma il più delle volte o non conclude, o conclude dubitativamente.

Il *Manuale* del prof. Brofferio comprende della parte certa della Psicologia solo e tutti i principî fondamentali? Anche qui ci duole di dover rispondere, che no. Nella rassegna delle funzioni della *Ragione* non si trovano *analisi* e *sintesi, astrazione, integrazione:* non vi ha verbo delle *prime funzioni delle volontà.* Invece si discende spesso a minutissimi ed affatto secondari particolari, e, per giunta, ipotetici e problematici, sulla *sensazione,* sulla *memoria,* sui *sentimenti*; si intavolano questioni che sono della filosofia superiore, come quella, se si possono accordare libertà umana, provvidenza e predestinazione divina; si entra in questioni di teologia dogmatica senza conoscerle quali veramente sonò, e però risolvendole, o con arguzia, o con argomenti come questo: « *È chiaro che se Dio* **sa** *quello che farò, io* **non potrò** *fare altrimenti* ».

Nella rassegna delle facoltà intellettuali non vi ha *gradazione, collegamento logico;* eccone l'indice: « *Intelletto, Memoria, Immaginazione, Giudizio, Raziocinio, Attenzione, Ragione, Origine delle Idee, l'Inconscio, Percezione, Coscienza.* »

Talvolta le definizioni mancano di esattezza e precisione, e sono eziandio contradditorie. Ad esempio si legge: « *Chiamo* **sensazione** *la presentazione di un fenomeno prodotta in noi da un corpo. — Per* **intelligenza** *intendo la facoltà di avere delle presentazioni, come sarebbero la sensazione, l'imagine ed il concetto* ».

Si trovano anche di queste sentenze: *Il* **numero** *delle cose esistenti nell'universo è* **infinito**. — *Il Renouvier definisce benissimo la certezza dicendo, che* **esser certi** *significa* **non dubitare**. — *La grammatica studia* **le parole**, *la psicologia studia* **le idee** *e le altre scienze studiano* **le cose**.

Dunque, ci si dimanderà, il *Manuale* del prof. Brofferio val niente? — Come libro di testo per i licei opiniamo che non vada. Può invece tornar comodo ai professori liceali, agli studenti universitari, in quanto vi troveranno raccolte intorno alle varie parti della Psicologia tutte le teoriche, anco le più strane, escogitate, specie dai moderni, sopratutto dai contemporanei. Il prof. Brofferio dev'essere un leggitore indefesso. Certo egli possiede molta erudizione, ma più moderna che antica e più

contemporanea che moderna. Inoltre ha acume, sottigliezza, ingegno filosofico. Continui in lavori di filosofia superiore, e riuscirà con lode. Lasci i libri di testo ad altre tempre d'ingegno. Quest'è il nostro consiglio, se pure di dare consigli siamo in grado.

Spoleto, giugno 1889.

PIETRO DE-NARDI.

Ragioni della Condanna fatta dal S. Uffizio delle così dette XL Proposizioni di Antonio Rosmini, esposte dal teologo F. G. D. — Firenze, coi Tipi di M. Cellini, 1889.

Questo volumetto di pag. 164, esamina con grande pacatezza e serenità le censure espresse nel Decreto del S. Uffizio sulle XL Proposizioni da esso condannate nei libri del Rosmini. Con luminosa discussione condotta lealmente sul confronto delle Proposizioni suddette coi testi sacri, dimostra la perfetta ortodossia di quelle per l'accordo loro, pieno con questi, e con logica stringente rimanda e applica l'accusa di eresia alle asserzioni dogmatiche e interpretazioni scritturali del S. Uffizio. Per esempio si dimostra in questo opuscolo doversi ammettere, secondo la fede cattolica, e come fondamento della stessa rivelazione, che Dio abbia comunicato all'uomo qualche cosa di suo, di divino, e che nondimeno non sia Dio stesso sussistente. Or tale per l'appunto è l'essere ideale che secondo Rosmini è una appartenenza divina, un dono di Dio nell'ordine naturale, non meno che la fede sia un dono di Dio nell'ordine soprannaturale. Questo medesimo essere ideale, questo elemento intellettivo divino comunicato all'uomo, spiega nel modo più concorde col pensiero dei SS. Padri, la creazione dell'uomo, secondo la Scrittura, e il senso delle famose parole: « facciamo l'uomo a nostra imagine » e le altre, che Dio ispirò nella faccia dell'uomo uno spiracolo di vita. — Come difatto intendere altrimenti la comunicazione di questo spiracolo, se non per cosa emanata da Dio, destinata ad innalzar l'uomo al di sopra della condizione dei bruti e ad unirlo al suo Fattore? Ma la Compagnia che domina nel S. Uffizio segue un sistema di filosofia che non ammette l'apparizione del divino nel mondo, quindi ha torto il Rosmini e sono eretici con lui tutti coloro, compresi i padri platonici, che separandosi dal neotimismo ammettono la visione della verità ideale e i caratteri divini del relativo obbietto; e per quanto protestino i loro scritti, saranno tenuti per panteisti ed eretici.

Curiosa poi la dottrina del S. Uffizio e della Compagnia sul peccato originale! Mentre la tradizione ecclesiastica insegna che il peccato d'origine ebbe per conseguenza il guasto della natura umana, per cui s rese necessaria la Redenzione e quindi l'incarnazione del Verbo, invece

secondo i giudici del Rosmini, la colpa primitiva avrebbe avuto per solo effetto di privar l'uomo dei doni soprannaturali come la fede, la giustizia, l'innocenza. Per fermo il razionalismo ignora troppo gli obblighi che ha verso il S. Uffizio e il suo modo di pensare. Sulla generazione dell'anima e sua moltiplicazione, come su altri punti di filosofia e di teologia questo opuscolo discorre dottamente, chiaramente, vittoriosamente, e in luogo notevole esclama: « Singolare contrasto! Quel S. Uffizio che fin dalla sua origine fu istituito per combattere l'eretica pravità, oggigiorno ha degenerato per siffatto modo da adottare e far suo l'errore per condannare la verità ».

L. F.

PIETRO DE-NARDI. — *Abbozzo d'una storia filosofica della filosofia*, per....... — *Parte prima.* — Foligno, Sgariglia, 1889. (pag. 71).

L'opuscolo è composto di cinque parti più una introduzione. Questa porta scritto in capo: *Oggetto e importanza della storia della filosofia e storia delle storie della filosofia.* Nei cinque capitoli l'autore dà prima un *Cenno sull'origine della filosofia,* poi discorre dell'*Essenza dei sistemi filosofici,* della loro *Critica, Classificazione* e infine dei *Supremi principii della filosofia della storia della filosofia*; mostrando in tutto ciò attitudine a disporre con metodo troppo, a nostro avviso, rigorosamente scolastico la materia che ha fra mano. Forse si potrebbe desiderare una più convenevole scelta per interessare il lettore istruendolo e dilettandolo. Ne' suoi giudizi sui sistemi filosofici, e quindi nella sua propria dottrina, pare che il De-Nardi tenga delle idee del Rosmini e di quelle del Conti insieme, sebbene non approvi sempre questo secondo. Il principio supremo delle scienze filosofiche è per lui la natura dell'intelletto umano e la natura delle umane cognizioni; e giusta questo criterio riduce tutti i sistemi a tre fondamentali: sensistico, idealistico e sensistico-idealistico o Sistema della Verità. Nella successione dei sistemi filosofici accanto al principio psicologico egli riconosce un *altro principio supremo determinante la successione dei fatti umani,* l'*Azione Divina.* — Del resto a fianco di tratti ben pensati e veri abbiamo delle sentenze come questa: « Il Locke volle usare la stessa franchezza del Cartesio; e segnò l'epoca della filosofia volgare e bambina ».

S. FERRARI.

Vocabolario Geografico Universale del Cav. PIETRO PACELLA. — 2ª edizione emendata. Napoli, Morano Editore, 1889.

Facciamo nostro il giudizio che R. Bonghi ne portava nella sua *Cultura* dicendo che « alle nostre scuole mancava un *Vocabolario geogràfico universale* dei principali nomi di geografia moderna. La lacuna è colmata da questo volume unico di pag. 755 in-8° gr. ed in carattere piccolissimo, ma chiaro. Ne è compilatore il prof. Pietro Pacella, e diciamo male compilatore, poichè tutti gli articoli che davano luogo ad esposizione dottrinale, *Alpi, Appennino, Danubio, Volga, Tevere*, ecc., cioè tutti quelli dai quali ben dichiarati, si ha un concetto vivace delle regioni, sono scritti da lui e ci pare assai bene, e con vera intelligenza della geografia, così come l'ha cominciata ad intendere Strabone, ed è sopratutto intesa dal Ritter in quà... ».

LARGAJOLLI e PARISIO. — *Nuovi studi intorno a Giuliano Imperatore.* — Loescher, 1889.

Col titolo « *Nuovi Studi intorno a Giuliano Imperatore* » il Prof. Dionigi Largajolli — a cui, per la versione del testo greco, si è associato il Prof. Parisio — ha pubblicato, nella *Rivista di filologia classica*, uno *Studio* che, specie per i cultori della Storia giulianea, non manca di interesse e di attrattiva. Esso è diviso in tre parti. Ad una breve introduzione segue il testo greco delle sei Epistole dell'Imperatore filosofo, volgarizzate. Scoperte da poco, ora esse sono — per la prima volta — presentate agli studiosi. È però a notarsi, come già il Bonghi ha rilevato in una sua interessante recensione nella *Cultura* dei 1-15 Giugno, che le lacune, le dubbie o difficili lezioni, e fors'anco le interpolazioni e i guasti degli amanuensi non hanno sempre permesso che la versione italiana riescisse dappertutto, ad onta della non poca diligenza del traduttore, la migliore possibile. Nella 2ª parte l'A. ha corredate le Epistole di varie e molte note storiche, le quali possono essere consultate con profitto, in quantochè esse illustrano vie più i moventi speciali, l'indirizzo generale della politica religiosa, e la curiosa e varia personalità di quel Teologo coronato. Il Prof. Largajolli ha già, nel l'87, pubblicato sulla prima uno Studio, detto dal Bonghi « *pregevole* »; ora egli, per la conoscenza che ha potuto acquistarsi delle fonti e delle ricerche riguardanti la Storia del regno di Giuliano, ha cercato di connettere le sei Epistole al resto degli scritti del Neo-Platonico, e di spiegare così viemeglio questi e quelle.

Le lettere scoperte recentemente non aggiungono, per vero dire, molti fatti, o gran che interessanti a quanto già si sa e costituisce il tessuto storico del governo di Giuliano; ma esse servono piuttosto a

confermare, sempre più nettamente ed esattamente, l'idea che per mezzo di una critica serena, paziente ed obbiettiva, oramai si viene formando nella mente degli studiosi intorno alla passionata e fantastica reazione pagana al IV secolo, della quale il discepolo dei Mistici fu lo sfortunato Apostolo.

Nella 3ª parte, l'A., che già nell'altro lavoro mostrò di non essere estraneo alla ricca letteratura giulianea, specialmente contemporanea e straniera, passa in rassegna minuta gli ultimi e più importanti studî giulianei: *Zur Geschichte des Kaisers Julian ,eine Quellenstudie* dell'Hecker; *Geschichte des Untergans des griechisch — römischen Heidentums*, dello Schultze.

La forma letteraria del lavoro, non sempre tersa e scorrevole, si risente, qua e là, dello sforzo che fa l'A. per ordinare armonicamente, e diremo quasi organicamente, molte e varie cose. In ogni modo noi desideriamo che egli persista a coltivare questi suoi Studî giulianei, per riuscire ad un quadro completo del regno, pur sempre così attraente, di Giuliano: la diligenza e l'imparzialità severa che egli procura di portare nell'esposizione, ci autorizzano a formare questo voto.

Vitulano, Settembre 1889,

A. Martini.

L'Automatisme psychologique, essai de psychologie expérimentale sur les formes inferieures de l'activité humaine, par Pierre Janet. — Paris, Félix Alcan, 1889.

I fenomeni dell'ipnotismo hanno fornito allo studio dell'attività mentale un potente mezzo di esperimento. Lo Janet, prof. al Liceo di Havre, si è servito con successo di questi procedimenti, ed ha esposto il risultato delle sue esperienze nel libro suddetto. La sua opera è divisa in due parti; nella prima, sotto il titolo *Automatismo totale*, l'A. studia la catalessia e il sonnambulismo, e particolarmente i fenomeni di coscienza, di oblio nel risveglio, di memoria alternante e di suggestione ottenuti in questi stati. Nella seconda parte intitolata *Automatismo parziale*, egli osserva la catalessia parziale, le suggestioni post-ipnotiche, le anastesie sistematiche e le esistenze psicologiche simultanee e successive. Infine consacra due capitoli alle differenti forme della disaggregazione psicologica: spiritismo, lettura di pensieri, follia impulsiva, idee fisse, allucinazioni, ecc., alla debolezza e alla forza morale. Questo lavoro è stato presentato recentemente come tesi per il dottorato in lettere alla Sorbona, e lo Janet ha saputo mostrare i servigi che la psicologia sperimentale può rendere nell'esame delle facoltà dello spirito.

(Nota dell'Editore)

Les sensations internes par H. BEAUNIS. — Paris, Félix Alcan, 1889.

Inseriamo, tradotto, l'annunzio di questo libro, mandatoci dall'editore. Il sig. Beaunis, professore di fisiologia alla Facoltà di medicina di Nancy e direttore del Laboratorio di psicologia fisiologica della Sorbona, ha pubblicato nella *Bibliothèque scientifique internationale*, sotto il titolo soprascritto, un lavoro notevole per profonda originalità. — Sotto il nome di *sensazioni interne*, l'A. comprende tutte le sensazioni che arrivano alla coscienza per vie diverse da quelle dei cinque sensi. Egli è così condotto ad esaminare le seguenti manifestazioni: *la sensibilità organica*, cioè la sensibilità dei tessuti e degli organi, ad esclusione degli organi dei sensi; *i bisogni* (bisogni di attività muscolare o fisica, delle funzioni digestive, del sonno, del riposo, ecc.); *le sensazioni funzionali* (respiratorie, circolatorie, sessuali), *il sentimento dell'esistenza, le sensazioni emozionali*, le sensazioni di natura indeterminata, come il senso dell'orientazione, del pensiero, della durata, il *dolore* e il *piacere*. Questo lavoro basta a dare un'idea del vasto campo aperto alla psicologia fisiologica.

L'*Art au point de vue sociologique* par M. GUYAU. — Paris, Félix Alcan, 1889.

Si è sovente studiata l'arte dal punto di vista sociale e nella sua influenza sulle società; non è stata però studiata dal punto di vista propriamente sociologico, che fa consistere l'essenza stessa dell'arte, come quella della religione e della morale, in uno sviluppo dell'istinto sociale. Questo punto di vista nuovo forma l'originalità della prima delle opere postume del Guyau. Tutti i problemi, ai quali l'arte dà origine, sono così ringiovaniti ed hanno per noi un altissimo interesse: realismo e idealismo, natura ed influenza crescente del romanzo sociologico, introduzione delle idee sociali e filosofiche nella poesia, letteratura degli spostati, dei criminali, dei degenerati, ecc. Si ritroveranno in questo libro le medesime qualità di filosofo e di artista, che distinguono l'altra opera dal titolo: *L'Irreligion de l'avenir;* profondità e chiarezza, sincerità assoluta del pensiero, emozione e poesia dello stile. Alla trattazione precede una *Introduzione* di 40 pag. di Alfredo Fouillée. (*Nota inviata dall'editore*)

NOTIZIE

Monumento a Pietro Ceretti. — Nella fine dello scorso agosto nella città di Intra sul Lago Maggiore, ove ebbe i natali, fu inaugurata una lapide commemorativa a Pietro Ceretti, filosofo delle cui opere la nostra *Rivista* ha intrattenuti i lettori, facendo conoscere il vol. del prof. Pasquale D'Ercole, intitolato « *Notizie della vita e degli scritti di Pietro Ceretti* ». L'inscrizione era così concepita:

Pietro Ceretti — poeta, filosofo, erudito — in ogni genere di scienze, lettere e lingue, — in questa casa, — ove per molti anni dettò opere — onoranti sé stesso e la patria, — finì la seconda sua vita — il 28 luglio 1884.

Erano presenti alla cerimonia la figlia del compianto filosofo, il sindaco della città, che pronunciò acconcie parole, e il professore Pasquale D'Ercole che, in un brillante discorso, disse brevemente dei meriti del Ceretti come poeta, letterato e filosofo. Sulla sua proposta fu iniziata una sottoscrizione per un monumento all'illustre cittadino di Intra, che immediatamente salì alla somma di L. 2455.

***

Concorsi di filosofia nei licei. — Alla cattedra di filosofia nel Liceo Galilei di Firenze furono proposti dalla Commissione giudicatrice del concorso, i professori Sante Ferrari di Fano e Nicola D'Alfonso di Catania. Fu data la preferenza al primo per anzianità, cosicchè egli fu trasferito da Fano a Firenze. Riportarono pure egregie votazioni i professori Luigi Rossi da Lucca, Pietro De Nardi, Filippo Cicchitti-Suriani e qualche altro.

In seguito poi al concorso alle altre cattedre vacanti nei licei furono destinati i professori: Giuliani Giuseppe a Trani, Fimiani Salvatore a Cagliari, Rossi Luigi a Forlì, Laureani Vincenzo a Taranto, Vitagliano Fortunato a Campobasso, Iannone Roberto a Modica, Ghivarello Francesco a Sassari, Ardy Lodovico a Sanremo.

***

Concorsi di pedagogia nelle Scuole normali. — La commissione giudicatrice dei titoli dei concorrenti all'insegnamento della pedagogia nelle scuole normali governative, di 51 concorrenti, ne dichiarò 12 ineleggibili. Dei rimanenti furono graduati in ordine di merito per le scuole maschili Tonini Quintilio, Gabrielli Gabriele, Greco Giuseppe e altri 6; per le femminili Cesa Alessandrina, Ciappei Giuseppina, Linoli-Visalli Lavinia, Giordani Amalia e altre 26.

Pubblicazioni. — Segnaliamo fra le pubblicazioni filosofiche apparse in quest'ultimi giorni l'opera di Ausonio Franchi, intitolata « *Ultima Critica* », di cui ci proponiamo di occuparci, — la parte 3ª del 1° vol. delle *Opere latine* di Giordano Bruno, la cui nuova edizione, dapprima affidata ai compianti prof. Fiorentino e Imbriani, è ora proseguita dai prof. Tocco e Vitelli; — il vol. intitolato « *Le opere latine di G. Bruno esposte e confrontate con le italiane da* F. Tocco » — finalmente la 2ª ediz. dell'opera: *G. Bruno da Nola, sua vita sua dottrina*, di D. Berti. Anche di queste pubblicazioni ci proponiamo di parlare.

***

Università di Roma. — Il corso di filosofia teoretica nella Università di Roma ebbe per soggetto. *L'attività istintiva e volitiva dell'uomo.* Premessa nel 1° bimestre la teoria della coscienza e della memoria, fondamenti della personalità, si esaminarono le forme varie dell'attività istintiva, descrivendo particolarmente i fatti psichici relativi agli affetti e alle passioni, non che le relazioni loro coi fatti fisiologici di diffusione e di espressione. — Lo studio dell'istinto porse l'occasione di esporre ed esaminare la connessa dottrina della evoluzione delle specie. — Stabilito il nesso che collega le varie forme della attività istintiva con la volitiva nell'unità dell'energia psichica, congiunta con quella della vita, si ricercarono i fatti elementari costitutivi del volere e le differenze che intervengono fra la volontà o l'attività istintiva, non che fra le fasi stesse del volere considerato nel suo sviluppo.

Cinque scolari esposero in conferenze speciali i loro studi intorno a soggetti sia storici sia dottrinali attinenti alla materia del corso. Il signor Ambrosi si occupò delle teoria delle passioni presso Hobbes e Locke raffrontandola e in tegrandola con le teorie odierne dei filosofi inglesi. Il signor Traglia espose la teoria delle passioni in S. Tommaso. Il signor Pelaez presentò un quadro delle idee filosofiche contenute negli scritti dei poeti italiani anteriori a Dante relativamente all'amore Il signor Invernizzi espose per sommi capi la teoria darwiniana della variazione delle specie e degli istinti nel regno animale connettendola col problema delle origine degli istinti e delle facoltà umane. La signorina Reus sottopose a discussione la dottrina esposta, e distinguendo in essa i fatti dalle interpretazioni e dalle ipotesi ricercò le obbiezioni che dal punto di vista logico, psicologico e metafisico si possono rivolgere alla dottrina delle variazioni delle specie al fine di separare ciò che la scienza positiva offre di certo alla filosofia su tale questione da ciò che rimase incerto o misterioso o contradetto dalla logica e dai fatti.

Recenti pubblicazioni

— *Über die Erinnerung-Untersuchungen zur empirischen Psychologie,* von Goswin K. Uplmes. — Leipzig, Verlag von Duncker und Humblot, 1889.

— *Wahrnehmung und Empfindung Untersuchungen zur empirsichen Psychologie,* von Goswin K. Uplmes. — Leipzig, Verlag von Duncker und Humblot, 1889.

— *Know Thyself or Psychology* for the People by A. W. Holmes-Forbes. — Dublin, Hodges, Figgis, and C°. Grafton Street, 1889.

— Carlo Calzi. — *La cenerentola delle scienze aocchiata nella storia della civiltà.* — Cremona, Fezzi, 1889.

— Victor Cherbuliez, *Profils Etrangers.* — Paris, Hachette et Cie. 1889.

— Lionel Dauriac. — *Croyance et Réalité.* — Paris, Félix Alcan, 1889.

— A. Sciangula. — *L'arte, studi sull'evoluzione della forma.* — Palermo, Carlo Clausen, 1889.

— Maurice Vernes. — *Précis d'histoire Juive depuis les origines jusqú a l'époque persane.* — Paris, Hachette et C.ie 1889.

— I. W. A. Doeff. — *De la source à la mer.* — Poème, précédé d'un avant-propos *l'ideal humain tangible.* — Paris, A. Garnier, 1889.

— Gaetano Recchia-Luciani. — *Scritti filosofici morali e letterarii* — Altamura, Tip. Leggieri, 1889.

— Alinda Bonacci Brunamonti. — *Giacomo Zanella e l'opera sua poetica.* — Conferenza. Città di Castello, Tip. S. Lapi, 1889.

— H. Beaunis. — *Les sensations internes.* — (Bibliothèque scientifique internationale pubbliée sous la direction de M. Em. Alglave LXVII). — Paris, Félix Alcan, 1889.

— M. Guyau. — *L'art au point de vue sociologique.* — Paris, Félix Alcan, 1889.

— Pierre Janet. — *L'automatisme psycologique, essai de psychologie expérimentale sur les formes inférieures de l'activité humaine.* — (Biliothèque de philosophie contemporaine). — Paris, Félix Alcan, 1889.

— Resa von Schirnhofer. — *Vergleich zwischen den Lehren Schelling's und Spinoza's.* — Inaugural dissertation zur Erlangung der philosophischen Doctorwürde. — Zürich, Zürcher u. Furrer, 1889.

— Baldassare Labanca. — *L'ultima allocuzione del papa e Giordano Bruno.* — Roma, Perino, 1889.

— G. Vadalà-Papale. — *Dati psicologici nella dottrina giuridica e sociale di G. B. Vico.* — Roma, Fratelli Bocca, 1889.

— F. Picavet. — *De l'origine de la philosophie scolastique en France et en Allemagne* (Extr.). — Paris, E. Leroux, 1.

— E. Morselli. — *Antropologia generale, Lezioni su l'uomo secondo la teoria dell'evoluzione.* — 2ª dispensa. Unione Tipografico-editrice torinese.

— *Ultima Critica* di Ausonio Franchi, un vol. di pag. 680, Milano G. Palma, 1889.

— *Jordani Bruni Nolani, opera latine conscripta publicis sumptibus edita.* — Vol. I, Pars III (pag. 361) Curantibus F. Tocco et H. Vitelli — Florentiae, Typis Successorum Le Monnier, MDCCCLXXXIX.

— Eugen Pappenheim, *Der angebliche Heraklitismus des Skeptikers Ainesidemos*, I Teil. Berlin, R. Gaertner 1889.

— *Antonio Rosmini all'estero, quanto dagli stranieri apprezzato, quanto da loro studiato.* — Schizzo di Luigi Sernagiotto. — Venezia, Tipografia Ferrari, 1889.

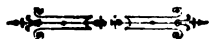
— G. W. Störring. — *John Stuart Mill's Theorie über den psychologischen Ursprung des Vulgärglaubens an die Aussenwelt.* — Inaugural Dissertation. — Halle a S. 1889.

— F. Picavet. — *La Mettrie et la critique allemande.* — Paris, Félix Alcan, 1889.

— Carlo Cadorna. — *Lettera sui fatti di Novara del marzo 1849*, estratta dai documenti della storia del Parlamento subalpino di A. Brofferio. — Terza ed., Roma, Tip. Eredi Botta, 1889.

— *Discorsi pronunziati nella solenne commemorazione del prof. P. S. Mancini, fatta in Roma il dì 31 Marzo 1889.* — Roma, Fratelli Pallotta, 1889.

— *Sulla Libertà d'Iscrizione ai corsi Universitari.* — Pensieri di Raffaele Mariano. — Napoli, Tipografia della R. Università, 1889.

— Olino Salvadori. — *Studi su Giuseppe Parini.* — Parte 1ª. Roma Tip. Metastasio, 1889.

Della osservazione psichica interna

Sommario: 1. Sguardo generale alla psiche. — 2. Ufficio dell'osservatore. — 3. Caratteri dei fatti psichici palesati dall'osservazione interna. — 4. L'osservazione interna e l'esterna. — 5. Limiti dell'osservazione interna. — 6. Norme per dirigerla.

I.

Se dall'alto d'un monte guardiamo il piano, vedremo cose vicine e lontane, alcune chiare e distinte, coi contorni ben delineati, altre perdute in lontananza con linee e colori confusi. Fra quelle e queste cento diverse gradazioni di piani, di linee, di contorni, di colori. Vedremo alberi, case, paeselli, rocce, monti ben coltivati, colline nude di forme strane e poi piani e monti ancora, finchè l'orizzonte è limitato da un pezzo di cielo. Similmente chi volge l'occhio della mente nel suo interno, vede scene ricchissime di rappresentazioni, delle quali alcune sono ben definite, altre ombreggiate e confuse. Sulla soglia della coscienza stanno pensieri, sentimenti, sensazioni, che lottano fra loro per avere il primato, mentre alcuni di essi offuscati si celano nella memoria, altri invece, vigorosi ancora, combattono, vincono e regnano nella coscienza, finchè a loro volta non sono superati da altri fatti che stanno per arrivare. E le scene interne variano sempre, assai più di quelle ella natura esteriore. Una sensazione richiama altre sensazioni, enera sentimenti, ai quali si intrecciano pensieri e volizioni

diverse. Così un suono di campana mi rammenta la chiesa, questa la religione e i suoi conforti; donde nasce in me un vivo desiderio di tornare a credere e un senso di affanno per la fede perduta. Spesso tali associazioni succedono così rapidamente, che non vi si porge attenzione alcuna; di modo che spesso a nostra insaputa proviamo un senso di noia o di disgusto o di piacere, il quale non è altro che il frutto di tali rapidi richiami.

II.

L'osservatore deve analizzare questi passaggi psichici, scoprire i nessi tra un fatto ed un altro, illuminare, mercè un attento esame, ciò che per sè non si porge alla luce della coscienza. Però che alcuni fatti psichici richiamano direttamente la nostra attenzione, come certi piaceri e dolori, certi pensieri, certe percezioni o emozioni, i quali hanno tanta forza da imporsi nella nostra coscienza; altri poi s'innestano furtivamente nella coscienza e non ricevono da essa che una pallida luce, altri poi, sebbene non partecipino attualmente alla sfera della coscienza, danno impulso, risalto e colorito ai fatti consapevoli o servono a prepararli. La prima osservazione è superficiale, non vede e non può veder tutto. Bisogna che l'osservatore abbia acquistato molta pratica per penetrare fin nell'ultima radice dei fatti psichici e scoprirne i segreti rapporti, altrimenti gli parrà d'assistere ad una ridda di fantasmi senza ordine, nè legge.

III.

Ma l'esame attento gli farà distinguere i fatti principali dai secondari. Quindi nasce il desiderio di conoscere perchè

alcuni sono principali ed altri secondari. A simile questione si risponde analizzando il contenuto intrinseco di quelli e di questi, e cercando le ragioni per cui in un dato momento i primi riescirono a dominare nella coscienza. Allora si potrà vedere che tale dominio dipende ora dal contenuto, per cui un fatto psichico complesso vince un fatto psichico semplice, ora dalla serie causale dei fatti psichici, per cui un fatto per se stesso debole è portato innanzi da altri fatti, dimodochè il suo predominio nella coscienza diventa necessario, qualora però una corrente opposta di fatti non renda vano lo sforzo di esso per apparire. Darò un esempio. Rientro in casa una sera tutto allegro e contento. Il fatto psichico predominante in me è il sentimento dell'allegria prodotta da diverse cause, dall'ottima salute, dalla buona digestione, da fortune inaspettate, da conversazioni briose cogli amici. Si tratta dunque d'un fatto psichico abbastanza complesso. Quando improvvisamente attraverso l'allegria fa capolino un pensiero debole, indeterminato, ma pur doloroso. Io non so di che si tratti, tuttavia, senza smarrirmi, cerco donde sia uscito tale pensiero. È un pallido ricordo d'un debito che devo pagare domani? È l'eco semispento d'un'offesa ricevuta, che ora ritorna a galla? A poco a poco il pensiero doloroso si fa innanzi nella coscienza sostenuto da tutti i sentimenti di noia e di dolore provati prima, di cui quello è l'ultima risonanza. Ora accade che se l'allegria è molto forte, il pensiero si scaccia, ma se l'allegria è un po' indebolita, se il pensiero è ben sostenuto dal materiale inconscio, l'allegria è perduta, e noi rimaniamo malinconici e tristi.

L'osservatore bene addestrato potrà conoscere altresì i caratteri comuni a tutti i fatti psichici, e quelli per cui gli uni differiscono dagli altri. Quantunque sia molto facile errare in simili determinazioni, tuttavia si può dire che la sola osservazione interna basti per sè a darci nelle loro linee più generali

i caratteri cercati, sebbene, quando si voglia determinarli con maggior sicurezza occorrano altri metodi di ricerca. Essa ci dice che i fatti psichici differiscono dai corpi, che la psiche procede in modo assai diverso dalla materia.

Quindi il primo carattere comune a tutti i fatti psichici è quello d'essere differenti dai fatti materiali. Tali differenze diventeranno manifeste mercè la determinazione degli altri caratteri.

Il secondo carattere comune a tutti i fatti psichici lo troveremo nell'essere di lor natura presentativi, cioè nell'avere, anche quando contengono gli stessi elementi, un valore diverso per la coscienza. Se io provo una sensazione uguale ad un'altra già da me provata, la prima differirà dalla seconda perchè accaduta in un momento diverso del tempo. Se l'idea di un dato circolo astratto o di qualsiasi figura geometrica è da me ricordata da due momenti distinti, sebbene si tratti sempre dello stesso circolo, tuttavia i due momenti costituiranno sempre una certa differenza tra il primo e il secondo ricordo del circolo. Che se immaginassi nello stesso istante due circoli dello stesso diametro, ambedue astratti, siccome l'uno non è l'altro, i due circoli formeranno due fatti psichici distinti. Anche i piaceri e i dolori sono presentativi. Poichè, sebbene alcuni neghino la differenza qualitativa fra i diversi piaceri e i diversi dolori, e non ammettano che la differenza quantitativa, pure tra i vari piaceri o dolori che hanno la stessa intensità, notiamo le differenze qualitative. Supponiamo che più odori producano in noi la stessa quantità di piacere; tuttavia non distinguiamo il piacere d'un odore da quello d'un altro? Posto che una rosa e un gelsomino abbiano per il mio sentimento un valore quantitativo uguale, pure non confonderò il piacere della rosa col piacere del gelsomino. La cosa appare molto più chiara, se osserviamo dei piaceri o dei dolori appartenenti a diverse classi

le soddisfazioni o i dolori morali, i piaceri o i disgusti estetici differiscono solo per la quantità dai piaceri e dai dolori materiali? Chi oserebbe affermarlo? I piaceri e i dolori sono diversi (sì per la quantità che per la qualità) secondo le cause che li producono e secondo le nostre disposizioni fisiopsicologiche. Del resto anche ammettendo le sole diversità quantitative, esse basterebbero per rendere presentativi i piaceri e i dolori. E posto che un piacere o un dolore mantenga la stessa intensità, li distinguerei sempre perchè l'uno nou è l'altro, perchè un piacere non è un'idea, nè il dolore è un ragionamento. — Sembra che la presentatività dei fatti psichici contraddica all'inconscio psichico. Ma questo esiste soltanto in un senso relativo. I fatti psichici che scompaiono dalla coscienza, non si distruggono, ma si rifugiano nella memoria, donde torneranno a galla quando che sia. Simili fatti sono inconsapevoli, finchè non tornano nella nostra coscienza. Ma tale inconsapevolezza deriva in essi dall'essere già stati consapevoli. Abbiamo disposizioni psichiche ereditate, di cui non abbiamo coscienza; ma queste disposizioni furono acquisite dai nostri antenati con una elaborazione psichica consapevole. Fantasticando, ragionando spesso passiamo da un ordine di fatti ad un altro, senza accorgerci dei gradi intermedi che il pensiero trascorre rapidissimamente. Ma i gradi intermedi un giorno furono oggetti di coscienza. La facilità prodotta dalle abitudini del pensiero e dell'azione è frutto di lento esercizio, di cui gli atti non furono certamente inconsci. Scomponendo un fatto psichico nei suoi ultimi elementi, troviamo ch'esso risulta da fattori per se stessi inconsci o che si appoggia su fatti inconsci; ma tale inconscio o appartiene al mondo materiale, o se appartiene al mondo psichico era prima consapevole. Vi sono delle apparenti sensazioni inconscie, le quali non sono vere sensazioni, ma vibrazioni della sostanza nervosa che preparano fisiologica-

mente la sensazione, la quale, secondo i casi, può e non può accadere. Io dormo, uno mi chiama e non sento, chiama una seconda volta e non sento, alla terza sento e mi sveglio. Ammessa la forza dello stimolo come costante e che altre cause non abbiano contribuito a destarmi, si può dire che lo stimolo nelle due prime volte ha servito a predisporre la sostanza nervosa al fatto psichico della sensazione, di modo che bastasse poi un piccolo stimolo perchè essa succedesse effettivamente. Fisicamente il fatto è spiegabile qualora si pensi che le vibrazioni della voce hanno comunicato un movimento all'aria, che tale movimento si è propagato al mio orecchio e ha scosso il nervo acustico in modo che nelle due prime volte ha potuto soltanto preparare la sensazione del suono e nella terza produrla.

Il terzo carattere comune lo troveremo nell'essere i fatti psichici affettivi, ossia nel potere che hanno di generare in noi un certo stato di piacere o di dispiacere. Sembra che vi siano sensazioni, pensieri, imagini indifferenti. Spesso ragionando, fantasticando, crediamo di non provare nè piacere, nè dolore, che il terreno del sentimento non produca nulla. Ma l'indifferenza dei fatti psichici è come l'inconscio. Sono indifferenti fatti psichici che una volta non erano indifferenti e non saranno forse nell'avvenire. L'indifferenza rappresenta talora un grado minimo di piacere o di dolore. Un piacere si può considerare come il risultamento di tanti piccoli fatti psichici, che, esaminati in se stessi, paiono indifferenti perchè posseggono solo un minimo grado di piacere. Un fatto che oggi mi diletta, domani può riuscirmi indifferente; ma se associo questo fatto con altri, forse mi produrrà ancora un piacere. In certe condizioni fisiologiche del nostro organismo nessun fatto psichico ci è indifferente. Siamo ammalati di nervi: un ronzio di mosca, un rumore lontano, la vista di una cosa qualunque,

scuotono il nostro sentimento. Sono inclinato a credere che l'indifferenza vera e totale dei fatti psichici sia impossibile per la ragione che tutti, o in un modo o nell'altro, giovano o si oppongono alla conservazione e allo sviluppo della nostra vita fisica o spirituale. I fatti che giovano producono in generale un piacere, quelli che si oppongono un dispiacere. Lasciando stare ora il problema sull'origine del piacere e del dolore, non pare che ci sia nessun fatto psichico, il quale non contribuisca a giovare o a danneggiare la nostra vita, sia sotto il rispetto fisico, sia sotto quello morale o estetico o sociale o intellettuale. Certi fatti sembrano indifferenti finchè non sono uniti con altri; una nota musicale mi sembrerà indifferente, finchè non è unita con altre note. Lo stesso dicasi d'una linea, d'un colore, ecc. Ma quì nasce una difficoltà. Se una nota, una linea, ecc., prese isolatamente mi sono indifferenti, come unite con altre possono destarmi un sentimento? Donde è sorto questo? Forse dal nulla? Si dirà che i sentimenti risultano dalla relazione di più fatti psichici; ma se i termini della relazione sono del tutto indifferenti, come mi daranno un piacere o un dolore? Bisogna supporre che ogni fatto psichico chiuda in sè una energia sentimentale che si manifesterà all'occasione. Ma se manca anche tale energia, la produzione d'un sentimento mediante il rapporto di più fatti psichici rimarrà sempre un mistero.

Il quarto carattere comune ai fatti psichici è la penetrabilità. Sebbene noi li concepiamo come distinti, tuttavia essi si fondono nell'unità di coscienza, e questa fusione denota che sono penetrabili. I fatti psichici per se stessi sono fuori dello spazio. Sebbene non possiamo imaginare un ente qualunque fuori dello spazio, pure possiamo pensarlo. Noi imaginiamo l'anima come estesa, ma badando all'unità di coscienza, pensiamo che non sia estesa, sebbene ciò repugni alla nostra imaginazione. Ma

non pensiamo forse anche il punto matematico come inesteso? Eppure volendo imaginarlo, lo si imagina esteso. I fatti psichici non avendo esistenza spaziale, ma solo temporanea, sono penetrabili, ossia fondibili in un tutto inesteso. Ben inteso che essendo i fatti psichici distinti, perchè sono presentativi, anche penetrandosi non possono confondersi. La coscienza mentre riunisce in sè il complesso dei fatti psichici, li riconosce come distinti. Altrove tratteremo delle contradizioni tra la coscienza e i singoli fatti psichici.

Il quinto carattere ci si appalesa nel potere che hanno i fatti psichici di associarsi fra loro. Questa proprietà è comune a tutti i fatti psichici. Sensazioni, sentimenti, idee, volizioni si richiamano fra loro, secondo le leggi di coesistenza, di successione, di simiglianza, di differenza. Non insistiamo su questo punto, perchè dai lavori moderni (sopratutto dai lavori della scuola inglese) è stato abbastanza illustrato.

Il sesto carattere sta nell'essere tutti i fatti psichici dipendenti fra loro per relazione causale. Ciò è evidente *a priori* per il principio di ragion sufficente; è manifesto altresì per la legge di associazione, la quale basta a spiegare come i fatti psichici ritornino nella coscienza nell'ordine primitivo o in ordine mutato. Tale legge ci spiega altresì l'esistenza del materiale inconscio che agisce sulla produzione dei fatti psichici consapevoli. Ogni sensazione esterna ha il suo antecedente causale in uno stimolo fisico esterno e nella forza psichica interna. Ogni fatto psichico d'altra specie ha la sua causa in una particolare predisposizione della sostanza nervosa e nella serie dei fatti psichici antecedenti.

Il settimo carattere, che si spiega anche questo colla legge d'associazione, è quello della mutua sostituzione dei fatti psichici. Se osservo la mia vita psichica passata riconoscerò ch' nei momenti in cui vivamente e fortemente sentivo, il pensier.

rimaneva intontito e non poteva in alcun modo svolgersi. Del pari se un pensiero mi rapiva a sè, la sensibilità era attutita così che non sentivo le impressioni che in condizioni normali soglio sentire. Ma qualora le sensazioni diminuivano d'intensità e impallidivano dinanzi alla coscienza, pensieri, imagini diverse, frammenti di costruzioni ideali già architettate, cominciavano ad apparire, e a poco a poco questo nuovo mondo psichico vinceva le sensazioni e regnava sulle sue ruine.

Similmente nel secondo caso bastava una impressione più forte delle altre per suscitare in me una sensazione, che debole dapprima a poco a poco riusciva ad interrompere la corrente de'miei pensieri, a frammettersi fra le pieghe dell'intelligenza, così da impedirne lo svolgimento e da reclamare a sè l'attenzione. Qui si tratta d'una vera e propria sostituzione dei fatti psichici, la quale però non si presenta alla pura osservazione interna nel suo aspetto veramente scientifico, perchè le cause della possibilità della sostituzione sono psicofisiche, oppure dipendono dalla sensibilità interna, oppure dallo stato dei nostri centri nervosi. Altri fatti però ci può offrire su tale argomento l'osservazione intima. Quando lavoro fisicamente, se corro, o salto, o ballo, la mia vita intima non è mai tanto intensa come nella quiete. Questo ognuno lo sa. Chi ha un pensiero triste, cerca sovente scacciarlo con esercizi muscolari. Se camminando sono assalito da un pensiero che s'impone alla mia mente, il mio passo si rallenta, e molte volte assalito da dubbi intellettuali sono costretto a fermarmi ed anche a sedere. Chi va a spasso con certa gente chiaccherona sa che costoro, quando credono di annunziare qualche cosa d'importante (e lo credono troppo spesso), si fermano. Un oratore in marcia non si saprebbe concepire. Invano un pensatore si sforzerà correndo di risolvere un problema, quando non si trattasse del correre stesso. In tal caso bisogna che il problema sia

molto semplice, ed occupi pochissimo la mente del pensatore. Coloro che provano intensi piaceri a contemplare, a fantasticare, a risolvere problemi ideali, sono di solito nemici del lavoro materiale. — Ragionando sui fatti offerti dalla osservazione interna e valendoci degli altri metodi di ricerca psicologica potremo trovare che la sostituzione si verifica sempre nella psiche, che nulla vi ha in essa di totalmente permanente tranne la coscienza considerata non come fatto psichico, ma come luce che illumina i fatti psichici. Potremo trovare altresì che imaginando i fatti psichici attuali come distribuiti su di un piano illuminato dalla coscienza in diverso grado, secondo i varii punti, i nuovi fatti che non sono ancor attuali, ma sono imminenti a diventare, occuperanno attuandosi la parte del piano lasciata libera dai primi. Così supponendo che l'attività psichica attuale, di cui posso disporre, sia uguale a dieci, se impiego otto decimi di essa per sentire, non me ne rimangono che due per pensare. I fatti psichici, considerati in relazione colla coscienza, sono sempre inversamente proporzionali fra loro. Crescendo nella mia coscienza una data serie psichica, diminuirà un'altra serie. Se ascolto con attenzione il suono d'uno strumento, poco potrò badare al suonatore e molto meno alla strada, al sito, ad altre persone. Se osservo attentamente il suonatore, non curerò troppo bene il suono. Tale fatto della sostituzione credo possa offrire un valido sostegno all'ipotesi dell'unità delle forze psichiche e della loro conversione. Ma di tale argomento non posso occuparmi ora, perchè ne trattai abbastanza diffusamente in altro lavoro, e perchè anche non tocca da vicino la nostra questione generale.

I caratteri per cui i fatti psichici differiscono fra loro sono in numero considerevole, e difficili anche a determinarsi colla semplice osservazione interna. Vediamo pertanto ciò che essa ci indica. Ogni fatto psichico si manifesta distinto dagli altri

o per gli elementi intrinseci da cui risulta, o per il tempo in cui succede, o per la intensità, o per la durata o finalmente perchè se un fatto psichico non fosse distinto da un altro, noi non avremmo coscienza di due fatti, ma di un solo. Se imagino due circoli astratti dello stesso diametro, le rappresentazioni dei due circoli hanno un valore psicologico diverso, perchè l'una non è l'altra, e ciascuna occupa un posto distinto nel piano cosciente. Lo stesso sentimento della nostra personalità, in quanto è un fatto psichico, si modifica a ciascun istante, perchè dipende dal processo generale dei nostri fatti interni. Ma badando a tali differenze ogni fatto psichico costituirebbe una classe. Bisogna che cerchiamo un fondamento di divisione più comprensivo e determinato. L'operazione interna ci dice che dei fatti psichici alcuni sono forti, altri deboli, alcuni consci, altri inconsci, alcuni generali, altri particolari, alcuni piacevoli, altri dolorosi, alcuni in istretto rapporto coll'organismo, altri apparentemente più indipendenti da esso. Simili distinzioni, sebbene abbiano un valore molto relativo, tuttavia servono per distinguere certi ordini di fatti psichici da altri, ma non sembrano essere le più opportune per fissare una divisione primaria e naturale di essi. Bisogna che cerchiamo un punto fondamentale direttivo, al quale si possano subordinare i punti di vista indicati. Parmi che tale punto si possa trovare nella formazione dei fatti psichici. L'osservatore interno può avvedersi assai facilmente che tali fatti sono primitivi o derivati. Ma il difficile sta nel determinare quali sieno veramente i primitivi, quali i derivati e il modo della derivazione. Il ricordo d'una casa è derivato dalla percezione di questa casa, l'atto di volere un qualche oggetto è derivato dall'idea che ho di tale oggetto e dall'averlo concepito come un bene. Ma quali sono gli elementi primi della vita psichica? Si può rispondere: le sensazioni. Ma forse le sensazioni sono

fattori semplici, o non sono anch'esse entità complesse così che convenga analizzarle e quindi cercare in più remoto terreno le origini dei fatti psichici? D'altra parte le sensazioni richiedono un processo nervoso complicato, e gioverà conoscere questo processo, che si esplica diversamente secondo le diverse specie di sensazioni, e secondo il loro tono e la loro forza. Tale conoscenza ci offrirà un dato positivo per trovare l'origine prima delle sensazioni, o per meglio dire gli elementi fisici e fisiologici necessarî perchè succeda il fatto psichico della sensazione. Ma per tale scopo la semplice osservazione interna poco conta, se non è aiutata dalla osservazione e dalla esperienza fisiologica. Del resto la sensazione come tale non potrà essere côlta altro che dalla osservazione interna; ma lo studio fisiologico ci illumina la via per iscoprire quelle minime sensazioni, che sono i veri elementi semplici dei fatti psichici, sensazioni che spesso sfuggono anche ad un occhio interno molto acuto. La stessa maggiore complessità del processo nervoso necessaria per generare una sensazione complessa, messa in confronto colle modificazioni del sistema nervoso bastevoli a produrre una sensazione semplice ci può far arguire, almeno in buona parte, il modo di composizione delle sensazioni complesse. Ma anche ritenendo le sensazioni semplici come fattori primi dei fatti psichici e non delle sole sensazioni complesse, sono esse veramente i soli primi fattori? L'osservazione volgare basta a provarci che senza le sensazioni della luce non avremmo la idea della luce, senza aver percepito il mondo esterno non avremmo l'idea di esso; ma anche ammettendo il principio che in qualunque idea si racchiuda un elemento sensitivo, come mai la pura osservazione interna potrà con una certa sicurezza stabilire se tutte le idee risultino da una somma di tracce sensitive? Basta l'accoppiamento e la separazione delle rappresentazioni, in noi lasciate dai varî centri di sensa-

zioni, per ispiegare l'aspetto multiforme dei concetti e la vita logica del pensiero? Senza entrare ora nell'intricato labirinto delle origini delle conoscenze nostre, crediamo che basti una mediocre nozione di tali problemi per affermare con sicurezza che l'osservazione interna da sola non può risolverli, che essa richiede l'aiuto d'altri metodi di ricerca psichica e sopra tutto del ragionamento. Per conseguenza stabilito che i fatti psichici si distinguono in primitivi e derivati, non potremo colla semplice osservazione interna determinare rigorosamente quali sieno i primitivi e quali i derivati, nè il modo della derivazione.

IV.

Abbiamo supposto un osservatore acuto e sagace che non si lasci sfuggire nulla di quanto entra nel piano cosciente. Tale osservatore è un tipo, a cui si accostano più o meno gli osservatori reali secondo l'ingegno, l'abitudine, la cultura, le idee ereditate o acquisite, il metodo di ricerca prestabilito. La pratica di osservare i fenomeni interni, allo scopo sopra tutto di contribuire allo sviluppo della psicologia scientifica, si acquista a grado a grado e con molta fatica. Anzi tutto gli uomini osservano i fatti esteriori, i fenomeni materiali che sono più chiari, meglio determinati e più durevoli degli interni e non isfuggono al calcolo quantitativo, che finora si è potuto applicare soltanto ad una piccola cerchia di fatti psichici. Del resto indipendentemente dalla minore difficoltà della osservazione esterna rispetto all'interna, i fatti esteriori colpiscono l'uomo assai di più che i fatti interni, sebbene lo spirito colto ritrovi in questi, non meno che negli altri, un mondo inesauribile di meraviglie, un complesso di problemi importanti e attraenti

dalla cui soluzione dipende in molti lati l'educazione e l'avvenire degli individui e dei popoli.

Ora toccherebbe segnare le norme per dirigere l'osservazione psichica interna, ma crediamo che per fare questo occorra prima esaminare da vicino il valore e i limiti di tale osservazione.

V.

Prima di tutto l'osservazione interna suppone l'esterna, non solo perchè si sviluppa dopo di essa, ma anche perchè volendo rappresentarci la vita psichica bisogna che la imaginiamo con apparenze materiali. Tale necessità perturba l'analisi psichica, mentre la rende possibile. Molti equivoci psicologici sono prodotti appunto dal bisogno che abbiamo di ricorrere ad espressioni e a similitudini materiali per ispiegare i fenomeni e le leggi della psiche. Questo è un primo limite dell'osservazione interna. L'osservazione esterna invece può far senza dell'interna, se pure non è fatta allo scopo di chiarire i fatti psicologici. La fisica e la chimica possono svolgersi e prosperare anche senza le analisi psicologiche. La necessità della osservazione esterna apparirà manifesta anche sotto altri aspetti, che accenneremo ora.

L'osservazione interna non può scoprire il nascere della coscienza. Questa si forma e si determina a poco a poco. Non possiamo studiarla se non quando ha raggiunto un certo stadio di sviluppo. Allora possiamo essere osservanti e osservati, e la psiche assume i due aspetti di osservatrice e di oggetto osservato. Prima la coscienza è ancora indistinta, si confonde colla qualità, colla forza e col tono dei fatti psichici. Non è l'individuo che sente un odore, ma è l'odore (in quanto l'odore è una sensazione); non è la persona che prova un dato pia-

cere, ma è il piacere stesso (1). Come non possiamo assistere alle fasi dello sviluppo embrionale del nostro corpo, nè ai primi aspetti della nostra vita estrauterina, così non possiamo osservare il nascere della nostra vita psichica. Nell'uno e nell'altro caso si procede mediante l'osservazione esterna d'individui simili a noi.

L'osservazione interna non può conoscere la parentela dei miei fatti psichici con quelli degli altri uomini, nè con quelli degli animali, nè lo sviluppo preistorico e storico dei fatti psichici. Le relazioni continue fra gli uomini, mentre sono necessarie al mantenimento della nostra vita e all'attuazione dell'ideale umano, sono necessarissime anche per conoscere noi stessi e gli altri con cui viviamo. Dimodochè solo chi vive e conversa e tratta del continuo con gente diversa nel pensare e nel fare, può orientarsi bene nella vita pratica e accumulare osservazioni preziose per la psicologia. Ma chi si chiude dentro di sè e schiva l'esame degli altri uomini, mi darà tutt'al più una precisa descrizione della sua psiche, la quale descrizione sarà precisa solo nei fatti, ma non rispetto alla interpretazione di essi. — I fatti psichici degli animali si possono studiare solo osservando gli atti e le espressioni diverse degli animali, la struttura più o meno complessa del loro sistema nervoso, e sottoponendo gli animali ad esperienze fisiopsicologiche. Lo sviluppo preistorico e storico dei fatti psichici umani ci è additato dalla paleontologia, dai monumenti, dai linguaggi, dalle tradizioni, dalle diverse opere d'arte, dalle istituzioni e dalle lotte sociali, dai racconti dei viaggiatori che osservarono popolazioni selvagge, le quali nel loro modo di pensare e di agire rifanno, in molti punti almeno, l'uomo primitivo.

(1) Fra poco spiegheremo più chiaramente l'origine e lo sviluppo della coscienza.

L'osservazione interna da sola non potrebbe studiare l'apparato fisiologico necessario perchè succedano i fatti psichici. Ora ogni mediocre cultore della psicologia conosce i grandi vantaggi recati dalla fisiologia per lo studio dei fatti psichici. Nè potrebbe d'altra parte darsi conto dell'elemento esterno che produce le sensazioni, nè spiegare come le sensazioni si proiettino fuori della psiche e si alloghino in questa o quella parte del corpo, nè risolvere alcuna delle questioni che riguardano l'origine della nostra nozione dello spazio.

L'osservazione interna non basta a risolvere le contraddizioni tra l'osservante e l'oggetto osservato, tra l'autocoscienza e l'eterocoscienza. Quando noi per ispiegare la presentatività dei fatti psichici dicemmo ch'essi hanno un valore diverso per la coscienza, supponemmo la psiche come divisa in due terreni, l'uno appartenente ai fatti psichici, l'altro alla coscienza che li rende visibili. Ma la coscienza è distinta veramente dai fatti psichici o non deriva appunto da essi e non è un tutto con essi? La coscienza si svolge a poco a poco; da principio è la luce che ogni fatto psichico reca con sè. Donde deriva tal luce? Due risposte sono possibili: o dalla psiche concepita come sostanza o dal meccanismo nervoso gangliare, in quanto questo serve a produrre i fatti psichici. Per ora non importa rispondere a tale questione, dopo la esamineremo. Noi abbiamo tanti fatti psichici illuminati, con gradi diversi di luce; questi gradi formano altrettante coscienze frammentarie, le quali riunendosi costituiscono ciò che possiamo chiamare eterocoscienza. Posteriormente coll'astrazione noi separiamo il grado di luce dal fatto psichico, e quello diciamo coscienza e questo inconscio. Ma l'eterocoscienza non si appoggia sull'autocoscienza? Se affermo di sentire o di pensare una cosa qualunque, non affermo che sono io che pens o che sento? Ogni forma della coscienza non implica sempi

il me? Se le modificazioni della psiche non le concepisco come mie, come ne avrò coscienza? — Il problema è mal posto, perchè noi badiamo ad una psiche già sviluppata e non in via di sviluppo. L'autocoscienza nasce a poco a poco nel seno dell'eterocoscienza. I gradi di luce associandosi fra loro, perchè sono simili e contigui, assumono un valore a sè e producono così ciò che si dice autocoscienza. L'eterocoscienza non differisce dall'autocoscienza, se non perchè la prima è formata dai gradi di luce riuniti fra loro, ma considerati in rapporto coi fatti psichici; la seconda poi dai gradi di luce considerati in se stessi e nelle loro relazioni reciproche, ma indipendentemente dal rapporto coi fatti psichici. E che cosa sono i fatti psichici senza il grado di luce? Elementi psichici oscuri, forze inconscie che agiscono sulla coscienza. Una sensazione spoglia del grado di luce o è un fatto del sistema nervoso, qualora quella non abbia mai avuto il grado di luce (1), oppure, qualora lo abbia avuto e poi perduto, è una presentazione che non presenta nulla, ma è capace all'occasione di presentare. Parlando dei fatti psichici senza il grado di luce, intendiamo sempre fatti di coscienza che non sono attualmente nella coscienza, ma furono e saranno quando che sia; in altri termini: l'inconscio psichico.

La semplicità della coscienza è affatto illusoria. La coscienza risulta da un numero indefinito di gradi di luce, ed è più o meno sviluppata, più o meno chiara, secondo la diversa quantità e qualità di tali gradi. La coscienza d'un animale differisce per questo da quella dell'uomo, e la coscienza d'un uomo differisce da quella d'un altro.

Ora, nella osservazione interna, chi è l'osservatore e chi

(1) In questo capo il vocabolo sensazione è usato molto impropriamente, perchè la vera sensazione è sempre un fatto di coscienza.

l'osservato? È sempre la psiche. Il fatto psichico, mediante la sua luce, presenta sè a sè stesso, per conseguenza contiene implicitamente la distinzione di osservante ed osservato. Quando la coscienza assume un proprio valore allora essa, che è luce, illumina i nuovi fatti psichici e li mette in relazione con altri che hanno un'attinenza coi nuovi. La psiche è attività osservante come coscienza, oggetto osservato come complesso di fatti psichici, che oltre ad avere il loro grado particolare di luce, partecipano della luce della coscienza già formata. In questo caso i fatti psichici devono essere nuovi.

Ma l'osservazione interna succede anche per i fatti psichici vecchi. Questi ritornando dal terreno dell'inconscio alla coscienza assumono il loro antico grado di luce e in tal guisa si riconoscono e ripresentano sè a sè stessi. Messi poi in contatto reciproco s'illuminano a vicenda e si dispongono in diversa guisa, secondo le leggi dell'associazione. Ora se consideriamo la luce della coscienza, la psiche ci appare come attività osservatrice, se consideriamo i fatti psichici privi di luce, i quali sono a poco a poco illuminati, allora la psiche ci si manifesta come oggetto osservato.

E della sostanza psichica che possiamo dire? La materia è il complesso dei corpi, la psiche il complesso dei fatti psichici. Ma la psiche ha una esistenza a sè come la materia o è prodotta dalle evoluzioni della materia stessa? Possiamo dire che senza sistema nervoso non vi ha fatto psichico. Nessuna osservazione ha potuto constatare un fatto psichico in individui spogli del tutto di qualunque traccia di sistema nervoso. Ma ciò non vuol dire che i fatti psichici sieno una pura e semplice manifestazione materiale. I fatti psichici sono per se stessi assai distinti dai fatti materiali, le leggi che regolano il mondo psichico sono differenti da quelle che regolano la materia.

D'altra parte i fatti psichici hanno un valore in sè, che non

si può in alcun modo negare. Dunque non c'è nessuna ragione di rifiutare l'esistenza alla psiche, qualora questa si intenda come il complesso dei fatti psichici.

Senza tirare in lungo questo problema, noi crediamo che la materia non basti a spiegare la psiche, nè la psiche la materia; perciò neghiamo su questo punto le dottrine del materialismo e dell'idealismo.

Ammettiamo che materia e psiche sieno i due aspetti in cui si manifesta l'essere, il quale non è altro che la forza infinita che tende ad attuarsi e si attua continuamente. Nella mia opera: *I problemi fondamentali della filosofia*, discussi ampiamente tali questioni.

L'osservazione interna afferma come fatto che la psiche si distingue in osservante e osservata; per trovare la ragione di tale fatto bisogna salire alle origini della vita psichica, e quindi valersi d'altri metodi di ricerca psicologica.

L'osservazione interna non può studiare altro che gli stati psichici che naturalmente sono nella psiche, senza crearne di nuovi. Coll'osservazione interna posso separare gli elementi diversi d'un fatto psichico, ma non in modo che quelli mi possano dare uno stato psichico nuovo, che sia indipendente dal fatto, di cui gli elementi sono parte integrante. E nemmeno posso a mio piacere variare le circostanze, nelle quali si manifestano i fatti psichici, per istudiare le influenze di queste circostanze sui fatti psichici stessi. Per fare ciò si richiede l'esperienza interna. Sotto questo rispetto l'osservazione intima è limitata del pari che l'osservazione esteriore. Questa per sè stessa non può riprodurmi artificialmente un fatto, nè modificarne le circostanze, nè separare gli elementi del fatto in modo ch'essi esistano senza il sostegno del fatto stesso. Per tale scopo serve la esperienza.

Se volessi imaginare lo stato d'animo d'un povero, che ha

vinto un terno al lotto o fatta una pingue eredità, non potrei valermi della semplice osservazione interna senza l'aiuto della esperienza, dovendo produrre artificialmente lo stato d'animo del povero. Qui è necessaria l'imaginazione guidata dalla intelligenza allo scopo della ricerca. Prodotto lo stato psichico, la osservazione lo esanima, ma per sè non lo crea. — È da badarsi che nei singoli casi di ricerca psicologica è assai difficile determinare a tutto rigore la parte che spetta all'osservazione e quella che spetta all'esperienza.

Un altro difetto della osservazione interna è prodotto dalla mobilità e confusione dei fatti psichici. Ogni fatto psichico ne richiama altri, i quali possono distrarre la nostra attenzione. Qnando osserviamo una serie di fatti psichica a, b, c...., e vogliamo trovare la relazioni fra i termini di questa serie, per le leggi della associazione altre serie spuntano confondendo quello che è oggetto del nostro esame. D'altra parte mentre l'osservatore analizza uno stato psichico, produce colla sua elaborazione altri fatti psichici che alterano il primo, il quale non è per noi visibile, se non attraverso i nuovi elementi psichici da noi introdotti.

A tutti questi difetti s'aggiungano quelli provenienti dalla cultura, dalla disposizione, dalla poca pratica dell'osservatore, dalla necessità non rara di presto concludere, dal nostro mondo psicologico, che spesso ci guida alla retta soluzione d'un problema, ma spesso anche ci induce in errore. Possiamo ritenere un fatto psichico come nuovo, quando invece l'abbiamo altre volte provato.

Una memoria non buona può suggerirci simile conclusione, e nessuno possiede una perfetta memoria. Così pure assai male si giudicano i pregiudizj, di cui siamo schiavi. Un osservatore poco profondo non riescendo a scoprire la continuità dei fatti psichici e il loro nesso casuale, sarà condotto ad ar-

gomentare che molti di essi si debbano al caso, al capriccio o al libero arbitrio. Molti errori sono nella nostra mente o ereditati o acquisiti, i quali influiscono sulle nostre osservazioni. Molte cause fisiologiche ci tolgono la serenità della mente, tra le altre la stanchezza cerebrale, le malattie, le irritazioni nervose.

L'osservazione interna ha però un grande vantaggio sulla esterna: la certezza del fatto. Si può dubitare che i fatti esteriori sieno illusioni, sogni, imagini nate nel seno della psiche e projettate fuori di noi. Ma del mondo interno non è lecito dubitare. La esistenza della psiche intesa come sostanza a sè, che può vivere senza la materia, fu ed è soggetto di contese continue, come la esistenza della materia concepita come sostanza affatto indipendente dalle nostre percezioni. Mà sulla esistenza dei nostri fatti psichici non può cader dubbio. Possiamo dire: Che è mai il color verde che attribuiamo alle piante, che è la luce che ci sembra scaturire dal sole, che cosa mai corrisponde obiettivamente allo spazio, in cui concepiamo il mondo corporeo? La materia, quale si presenta a noi, è un ingannevole fenomeno dei sensi, di modo che si offrirebbe con manifestazioni del tutto diverse ad un animale dotato di sensi differenti in tutto dai nostri? Non possiamo però intavolare analoghi problemi sulla esistenza dei fatti psichici. I fatti psichici, come tali, esistono nel modo in cui ci pare che esistono. Erreremo nella interpretazione delle leggi e delle proprietà psicologiche, ma anche i nostri errori sono sempre fatti psichici.

La mia illusione di vedere un corpo che non c'è, non produce certamente il corpo in natura, ma la mia illusione di sentire, se non mi dà vere sensazioni, mi dà sempre dei fatti psichici. Neghiamo o ammettiamo i pensieri, le sensazioni, le volizioni, turbiamo a nostro piacere l'ordine delle nostre presentazioni, avremo sempre prodotto dei fatti psichici, avremo

sempre dinanzi a noi un mondo, che invano vogliamo rifiutare, perchè lo stesso rifiuto corrisponde all'accettazione. Se imaginiamo che l'organo del pensiero sia il cuore, che la milza presieda ai sentimenti, io sbaglio, ma i miei errori sono sempre veri fatti psichici.

Rechiamo sempre con noi l'oggetto da osservarsi: ecco un altro vantaggio della osservazione interna. Non ci occorre di far viaggi, di costruire gabinetti, di aspettare l'ora propizia. Il nostro mondo psichico è sempre con noi; anche sognando possiamo fare delle osservazioni. Ben è vero che non sempre siamo disposti ad osservare, e anche volendo non sempre i fatti psichici escono dall'inconscio per rigodere la luce della coscienza. Molte volte per ricordare bene un luogo da noi veduto, ci è necessario rivederlo, per aiutare la memoria ci abbisognano aiuti materiali. Ma ciò serve ad arricchire il mondo psicologico e a rendere più efficaci le nostre osservazioni. Non è già che una parte della nostra psiche sia nel luogo che per rammentar bene dobbiamo rivedere o negli aiuti materiali della memoria. Io posso ricordare e dimenticare, e l'osservazione mi dirà nel primo caso che ricordo, nel secondo che ho dimenticato, qualora io sappia di ricordare o di aver dimenticato.

VI.

Quali sono le norme per dirigere l'osservazione interna?

a) Prima di tutto l' osservatore, se non vuole smarrirsi fra i molti e intricati fatti psichici che formano l'oggetto da osservarsi, deve badare al fatto principale ossia a quello che ha la maggiore influenza, chiara talora e talora anche nascosta, nel dirigere i fatti psichici che formano un determinato stato psi-

chico. Provo, ad esempio, un sentimento abituale di tristezza, di cui non so darmi ragione. Dinanzi alla mia coscienza passano diverse serie psichiche, tutte, per dir così, messe a lutto. La natura ridente, serena, non mi rallegra più. Le feste non mi dilettano, il chiaccherio vivace e brioso degli amici non mi suscita nel cuore nessun'eco. Il riso si spegne a contatto dell'animo mio; l'altrui gioia non fa che aumentare le mie pene. Il mondo mi sembra tutto un cimitero, dove ogni fiore è bagnato da una lagrima, dove ogni zolla nasconde un dolore umano. Perchè? Io studio me stesso e analizzo accuratamente l'animo mio. Qual'è l'origine della mia tristezza? Amori delusi? Gloria desiderata e non ottenuta? Ideali svaniti? Forse la fede nell'avvenire perduta? Perchè nei primi anni ero allegro, ed ora son triste? Esaminiamo qual'è il fatto predominante nelle varie serie psichiche, il cui carattere è la tristezza. Supponiamo che trovi celato tra i varii termini delle serie un fatto psichico che mi rappresenta un bisogno prepotente di lavoro, di vita, di forti emozioni, bisogno che vinto continuamente dagli ostacoli non è morto, anzi mi si è radicato nell'animo, e rinasce ad ogni istante con maggior forza, e mi stimola a conseguire un ideale che fugge sempre e che per questo mi lascia fra le amarezze del disinganno. Simile bisogno mi spiega, almeno in parte, le serie psichiche, che formano il mio sentimento abituale di tristezza. Dico in parte e non in tutto, perchè certamente a produrre tale sentimento hanno contribuito altre circostanze, come il temperamento, la coltura, certe sventure e via di seguito. Simile bisogno potrà essere da me considerato come il fatto principale richiesto. Tale fatto non è sempre evidente. Quando l'osservatore lo scopre, allora egli può essere da esso condotto a trovare la causa psichica degli stati dell'animo nostro, che hanno relazione col fatto principale. Dico la causa psichica, perchè vi sono poi altre cause fisiche

e fisiologiche che contribuiscono potentemente per generare tali stati dell'animo e per orientare diversamente i fatti psichici che compongono questi stati.

Ma qual'è il criterio per distinguere il fatto principale dai secondarii? Se questo è evidente, se si presenta naturalmente alla coscienza bene determinato nella sua forma e ne'suoi caratteri, così da rapir subito la nostra attenzione, allora faremo poca fatica a riconoscerlo. Ma se tale fatto è per dir così coperto dai fatti psichici che sono nel primo piano della coscienza, ed esso costituisce il fondo male illuminato del quadro intero, come lo distingueremo? Si sceglie allora per guida un fatto psichico dei più chiari, e si cercano le relazioni che hanno con esso gli altri fatti psichici presenti nella coscienza. Se si può provare che questi nascono da quello, sarà esso il fatto principale. Ma se le relazioni trovate denotano solo che i termini di esse sono subordinati ad un altro fatto ancora ignoto, allora analizzeremo l'intimo contenuto di tali termini per cercarvi dentro l'elemento che può rivelare il fatto principale. Qualora si trovino in noi due o più serie psichiche in lotta fra loro, varii saranno anche i fatti principali, uno cioè per serie. Bisognerà in tal caso studiare la gradazione di tali fatti, la forza maggiore o minore di ciascuno rispetto agli altri, gli aiuti che ciascuno può ritrovare nel campo dell'inconscio, per determinare in qualche modo quale delle serie riuscirà trionfatrice.

b) Da ciò scaturisce la seconda regola, che si potrebbe formulare così: *Bisogna trovare la gradazione dei fatti principali scoperti nelle diverse serie psichiche.* Così avremo una prima classificazione dei fatti psichici. Questa classificazione avrà un valore molto relativo, e faremo bene ad adottarla solo provvisoriamente, perchè un fatto può essere principale rispetto ad una serie e secondario rispetto ad un'altra; non solo, ma

vi ha di più che il valore dei fatti psichici varia secondo il tempo, secondo le circostanze psichiche nelle quali si manifestano, e secondo lo stato fisiologico dell'individuo.

c) Perciò bisognerà *tener conto delle circostanze fisiologiche e psichiche in cui si producono i fatti psichici.* Le prime saranno rivelate solo in parte dall'osservazione interna, e diventeranno per questo stesso fatto circostanze psicologiche. Le circostanze psichiche propriamente dette (le quali del resto non sono in nessun modo indipendenti dal nostro sistema nervoso) dipendono dai fatti psichici anteriormente provati, i quali hanno ancora un'azione sulla sfera della coscienza, azione che non sempre si può con precisione determinare. Nelle emozioni si trovano in noi fatti psichici principali, non rispetto alla psiche in genere e nemmeno alla nostra quando è in istato normale, ma solo rispetto ai fatti psichici che sono nella nostra coscienza nel momento della emozione.

L'esame delle circostanze indicate ci farà conoscere quali fatti possono considerarsi principali rispetto alla nostra psiche normale, e quali rispetto a certi determinati momenti della nostra psiche. Le condizioni normali della nostra psiche sono quelle in cui essa si trova abitualmente; tali condizioni si devono distinguere dalle anormali, ossia da quelle in cui la psiche si trova talora *per eccezione.* Ma qui nasce una difficoltà: Le condizioni che rispetto alla mia psiche sono normali possono essere anormali rispetto alla psiche in genere. Ogni individuo ha un temperamento e un carattere suoi proprii, i quali atteggiano in un modo particolare gli stati psichici dell'individuo stesso. La pura osservazione interna è impotente a risolvere tale difficoltà, perchè essa non esce dall'uomo che osserva la sua psiche. Sarà d'uopo quindi osservare gli altri uomini, raccogliere le loro osservazioni, badare alle esperienze fisiopatologiche fatte allo scopo di chiarire i segreti della psiche, e in generale far uso di tutti i metodi di ricerca psicologica.

d) Fissato nel modo che si è detto i fatti principali bisognerà *determinare il rapporto di essi coi fatti secondarî e sopratutto coi minimi valori psichici*, ai quali d'ordinario si dà poca importanza. La causa di uno stato psichico è in parte nel fatto principale, in parte nelle circostanze fisiopsichiche. Stabilita la parte che spetta al fatto principale nella genesi d'uno stato psichico, bisognerà analizzare accuratamente anche tale stato nel suo rapporto col fatto principale e generalmente coll'intera causa di esso. Ora uno stato psichico è un complesso di più fatti psichici, i quali risultano alla loro volta da un complesso di elementi. Diamo un esempio: Il desiderio d'imparare (fatto psichico principale) mi costringe ad attendere alla soluzione d'un dato problema di matematica. La mia attenzione a questo problema costituisce uno stato psichico, che è prodotto in parte del desiderio d'imparare, in parte dal sistema nervoso che mi permette di attendere, in parte dallo stato di cultura della mia psiche che può risolvere (almeno secondo quanto mi pare) il problema, e che si trova nella necessità di doverlo risolvere. Ora in che consiste la mia attenzione? Quali fatti psichici la compongono? Come si schierano essi dinanzi all'impulso del fatto principale? Diverse soluzioni mi si presentano, le quali mi sorridono dapprima, e poi mi lasciano dubbioso. Lascierei volentieri questo lavoro, ma il desiderio d'imparare mi trattiene. Il problema oscilla tra una soluzione intravveduta e una soluzione rifiutata, ma io resisto più che posso, finchè arriva la vera soluzione. Nelle descrizioni ordinarie che noi leggiamo di certi stati psichici, il fatto principale è di solito messo in rilievo, ma di rado tutta la causa di questi stati. Lo stato psichico è ritratto seguendo l'ordine dei fatti componenti. Ma tali fatti non sono quasi mai raccolti tutti, nè di essi è mantenuto il rigoroso ordine causale. In altri termini simili descrizioni, anche fatte da letterati e

da scienziati meritamente famosi, sono frutti d'un'analisi superficiale, non già d'uno studio profondo. Questa analisi può essere spesso indispensabile all'arte, ma la scienza non la può accettare altro che per giovarsi di essa come oggetto di studi ulteriori. In tali descrizioni si introduce un po' troppo spesso il libero arbitrio. Ci sono fatti psichici che dipendono soltanto dal puro capriccio della psiche. Ora come può darsi questo? È difetto di esame. Si trascurano i nessi causali tra le diverse serie psichiche, e sopra tutto quei minimi fatti che tentano spostare il centro della coscienza senza riuscirvi, ma che tuttavia hanno un'azione non trascurabile nel complesso d'uno stato psichico. Per meglio spiegare che cosa sieno questi minimi fatti, che noi con altro nome abbiamo anche chiamato *minimi valori psichici*, ritorniamo all'esempio citato dell'attenzione. Noi abbiamo detto illustrando l'esempio: *Lascierei volentieri questo lavoro, ma il desiderio d'imparare mi trattiene.* É forse il libero arbitrio, che mi suggerisce di lasciare il lavoro? È forse la tentazione d'un demone qualunque? No, sono i minimi valori che tentano spostare il centro della coscienza, distogliendomi dal lavoro. Soggiogati dal fatto principale essi sono in certo modo ridotti all'impotenza; possono anche uniti insieme e coll'impulso dell'inconscio vincere il fatto principale, ma allora non sono più minimi, bensì diventano valori massimi e principalissimi. Finchè sono minimi essi consisterebbero, sempre in ragione dell'esempio citato, in deboli sensazioni di origine esterna o interna che mi presentano un obbietto diverso da quello a cui attendo, in ricordi, tutti di pochissima forza, di piaceri differenti da quelli dell'attenzione, in fugaci stimoli prodotti dai bisogni materiali della psiche e via seguitando. Se sifatti minimi valori agiscono in un dato momento tutti d'accordo e appoggiano la loro forza su quella dell'inconscio, il fatto principale può essere impotente a dominarli, le circo-

stanze fisiopsichiche si muteranno e si sposterà il centro della coscienza. Ora bisogna badare ai minimi valori non solo per l'azione che hanno nel tutto d'uno stato psichico, ma anche perchè possono in condizione opportune diventar massimi valori. Dopo quanto si è detto in altra parte di questo scritto, risulta chiaro che i componenti ultimi dei fatti psichici non possono mai scoprirsi colla pura osservazione interna, perchè esigono anche l'osservazione e l'esperienza psicofisiologiche.

e) Dovremo studiare i rapporti tra il conscio e l'inconscio. Senza una analisi accurata dell'inconscio psichico non potremo mai capire gli stati consapevoli, perchè questi hanno in quello le loro radici. Perchè un motivo musicale non fa su tutti lo stesso effetto? Perchè alcuni lo trovano bello, altri brutto? Perchè molti ascoltandolo si commovono, altri rimangono freddi? Perchè nelle diverse persone suscita sentimenti diversi? Ciò dipende in moltissima parte dall'inconscio, che dirige, plasma e trasforma in varia guisa i fatti psichici attuali. Un uomo religioso ed un ateo assistono ad una predica di un famoso oratore. Il primo sente, ammira, è commosso, si convince sempre più di quello che crede; il secondo ammira soltanto l'eloquenza dell'oratore, si diverte come ad una commedia, ed esce di chiesa quasi sempre colle stesse opinioni con cui è entrato. Questo nasce dalla differenza tra l'inconscio dell'uno e l'inconscio dell'altro. Un critico profondo e un dilettante qualunque leggono lo stesso romanzo. L'uno ne comprende le intime bellezze, ne scopre i difetti, capisce il valore dei caratteri, delle descrizioni, la novità dell'intreccio, la forma bella o trascurata. L'altro si ferma all'esteriore, è colpito da certe frasi che suonano bene, ma sono poco felici, sente la bellezza d'una scena, ma non saprebbe spiegare il suo sentimento. Tutto ciò accade perchè nell'uno e nell'altro la lettura ridesta un mondo psichico di specie differente.

I rapporti tra il conscio e l'inconscio si conosceranno risalendo la corrente dei fatti psichici fino alla loro origine psichica. Di alcuni fatti psichici l'origine è esteriore, di altri invece l'origine è celata nelle nebbie dell'inconscio.

f) L'osservatore deve essere, quanto più è possibile, indifferente, ossia non badare altro che allo scopo della sua ricerca.

Per la legge della *conversione delle forze psichiche* e della *sostituzione dei fatti psichici*, già da noi altrove accennata, finchè dura un sentimento intenso, noi non potremo osservarlo che in piccola parte. Quanto più uno è addolorato, tanto meno può osservare il suo dolore. Si dice falsamente che per descrivere bene un sentimento bisogna provarlo; si direbbe assai meglio che bisogna averlo provato e non provarlo più. Se una prima donna recitando la *Signora delle camelie* dovesse provare davvero tutti i sentimenti riferiti alla povera Margherita e colla stessa intensità, finirebbe il primo atto abbracciando Armando e non volendo proseguir più. Gli attori che, penetrati dal carattere che rappresentano, ne provano anche, fino ad un certo punto, le passioni e i sentimenti, si distraggono assai facilmente, oppure per lo sforzo continuo di seguire lo svolgersi del dramma, mentre provano nel fatto i sentimenti e le passioni che ritraggono, esauriscono il loro sistema nervoso e finiscono non di rado al manicomio. L'attore deve fingere bene e dietro le quinte essere un uomo qualunque. I poeti devono vivere in una calma serena, altrimenti invano attenderanno alla poesia. Possono avere provato i sentimenti che descrivono, ma quando li descrivono o non li sentono più o li sentono molto debolmente. Gli uomini che vivono nell'arte e per l'arte trovano in essa un rifugio contro la veemenza delle passioni. Per questo l'arte è purificatrice.

L'osservatore deve dominare i fatti psichici e non esserne

dominato, riconoscere il valore ch'essi hanno in sè, indipendentemente dalle tendenze, dal tornaconto, dai pregiudizi di chi osserva. Simile indifferenza non è mai completa, non potremo mai conoscere perfettamente noi stessi e giudicare di noi con piena rettitudine.

g) Da quanto ora si è detto discende quest'altra regola: *Bisogna nell'osservare spogliarci, quanto più è possibile, dei nostri pregiudizii, delle nostre personali illusioni, di tutto ciò insomma che può in un modo qualunque turbare la nostra analisi.*

Questa regola non richiede molte spiegazioni. Tutti siamo schiavi di certi pregiudizii ereditati e acquisiti. Spesso abbiamo l'idea preconcetta di trovare in noi qualche cosa che soddisfi il nostro amor proprio, che ci rechi piacere, che serva almeno a calmare un dolore. Crediamo possedere una sensibilità squisita; osservando i nostri stati psichici crederemo sempre di trovare le tracce di tale sensibilità. Alcuno mi ha detto che ho un grande ingegno, e ciò solletica il mio naturale orgoglio. Osservando mi parrà di vedere tra le mie serie psichiche comparire i lampi del peregrino ingegno. M'illudo d'essere sempre buono, di non avere mai un sentimento immorale, di essere incapace di augurare male a chicchessia, e le mie osservazioni risentiranno di questa mia illusione. È d'uopo quindi, per quanto è possibile, spogliarci dei pregiudizii e delle illusioni, e per fare questo bisognerà per la esperienza propria e per le osservazioni altrui conoscere i pregiudizii e le illusioni degli uomini in genere e quelli nostri in ispecie. Giova anche a tale scopo un'osservazione interna preliminare fatta per trovare ciò che può turbare la nostra analisi. Del resto l'esperto osservatore riesce a scoprire tali difetti subiettivi, confrontando i risultamenti del suo esame interno con le azioni della sua vita e colle osservazioni che gli altri fanno

su se stessi e su lui. E così le replicate osservazioni tolgono a poco a poco gli elementi erronei prodotti dai pregiudizii e dalle illusioni dell'osservatore.

h) Esaminando un determinato fatto psichico occorrerà eliminare a poco a poco da esso i fatti psichici che lo perturbano e che sono l'effetto delle leggi della associazione. La stessa regola vale anche quando vogliamo esaminare un dato stato spichico per se stesso, ossia isolatamente da quei fatti che non servirono a formarlo, ma che possono accompagnare il ricordo di esso.

Osservo il fatto psichico *A*. Esso presentandosi nella mia coscienza trascina seco per le leggi dell'associazione il fatto *B*, il quale a sua volta conduce seco *C*, e così di seguito, finchè la mia coscienza è, per dir così, riempita di fatti psichici, e il fatto che voglio esaminare rimane sepolto. Ora dei fatti che chiamati dall'associazione si schierano intorno a quello che è oggetto del nostro studio, alcuni giovano e sono anzi necessarii allo scopo della nostra ricerca, altri non giovano e confondono e si devono eliminare. Voglio vedere fino a che punto mi ricordo della chiesa di S. Marco in Venezia. La rappresentazione di questo tempio oscilla in mezzo a rappresentazioni di chiese simili ed opposte, chiamate dall'associazione per somiglianza e differenza. Non solo: il San Marco mi rammenta la piazza, la piazzetta e Venezia intera. D'altra parte la rappresentazione totale della chiesa risulta dal complesso delle rappresentazioni dei particolari, le quali mi richiamano per associazione altri fatti psichici. Ora il ricordo della piazza, della piazzetta e di Venezia gioverà a farmi ricordare la posizione della chiesa di San Marco. Le rappresentazioni di chiese differenti gioveranno a mettere in maggior rilievo il ricordo del San Marco. Ma ripensando alle cupole del tempio veneziano e ad altre simili, come distinguerò

perfettamente le prime dalle seconde? Queste tenderanno a fondersi colle prime e perciò ad alterarle. Dicasi similmente delle altre parti del tempio, in quanto mi richiamano parti simili d'altri edificii.

La eliminazione degli elementi perturbatori è, almeno in parte, possibile, e si ottiene coll'attenzione continua al fatto che vogliamo osservare, col procurare di stabilire fin da principio gli elementi generali che lo costituiscono, cercando poi per mezzo di essi i particolari.

Lo stesso si può ripetere anche a proposito degli stati psichici, i quali non sono altro che un complesso di fatti psichici. Quindi considerando nella loro totalità i primi ci si appalesano come fatti psichici, e del pari considerando i secondi rispetto ai loro elementi costitutivi si mostrano a noi come stati psichici.

i) L'ultima regola è di *controllare i risultati delle nostre osservazioni con quelli delle osservazioni altrui, tenendo conto dello stato odierno della psicologia e dei diversi metodi di ricerca psicologica.* Noi abbiamo veduto quanto sia imperfetta la pura osservazione interna; essa è ad ogni modo necessaria per determinare la natura dei fatti psichici. Speriamo di poter in altre memorie trattare, sotto il rispetto delle ricerche psicologiche, l'osservazione esterna e la esperienza. Ci sembra che sia possibile una vera e propria esperienza interna simile alla esperienza materiale. Tratteremo ancora delle esperienze psicologiche e psicofisiche, dell'applicazione della matematica allo studio dei fatti e delle leggi psichiche, compiendo così ciò che riguarda il metodo in psicologia. Tutto questo faremo, se la fortuna ci sarà favorevole.

V. Benini.

Le apologie nei primi tre secoli della Chiesa

Le cagioni e gli effetti (1)

Siamo così poco abituati in Italia a tale genere di studi che riguardiamo il Saggio del prof. Mariano come una pubblicazione degna di richiamare l'attenzione dei lettori della nostra Rivista filosofica. Nè con cio intendiamo menomare l'importanza di alcuni altri scritti di tal genere, ma soltanto avvertire che questi hanno scopi diversi da quello che si propone di raggiungere l'autore, che è appunto di dimostare che il Cristianesimo coi suoi dogmi fondamentali rimane quale forma suprema e insuperabile di relazione religiosa.

Secondo l'autore uno dei momenti integranti del problema delle origini del Cristianesimo è la sua lotta col paganesimo, ma alla ricerca storico-ideale importa non solo di scrutare gli incunnaboli della nuova religione, il suo primo comporsi interiormente a Chiesa, ma anche i modi pei quali esso penetrò esteriormente nella concreta realtà del mondo e vi compiè secondo Tertulliano la *rerum innovatio.*

(1) Saggio-critico-storico di *Raffaele Mariano*, Napoli, Tipografia e Stereotipia della R. Università, 1888.

Ora se la prima ricerca è meglio atta a chiarire la potenzialità ideale, il contenuto religioso ed etico del principio cristiano, la seconda, cioè la lotta contro il paganesimo prova in modo evidente la virtualità pratica del Cristianesimo stesso, la sua efficacia rigeneratrice e rinnovatrice nelle coscienze e nella vita. Imperocchè è al cimento dei fatti che quella sua spiritualità, in certo senso metafisica, quella sua natura profondamente antropologica e teologica insieme, onde trae il suo carattere di suprema e perfetta forma di rivelazione del divino nel campo della religione, diventa un fatto, una realtà, un che di positivamente sperimentale ed inoppugnabile. In fatto, per conquidere e superare il paganesimo, per surrogarne nelle coscienze l'influenza e l'autorità, per divenire religione universale, al Cristianesimo non poteva bastare di annunziare astrattamente la sua nuova verità religiosa, ma doveva cimentare concretamente la superiorità assoluta della sua idea col complesso delle forme storiche ed obbiettive della vita, cioè stato, moralità, costumi, concetti etici, istituti giuridici e sociali, istituzioni religiose e filosofiche sussistenti. Quindi è nella lotta aspra, lunga, sanguinosa durata non meno di tre secoli che il Cristianesimo, esplicando l'energia e l'efficacia del suo principio e della sua essenza, dimostra la sua superiorità non in potenza ma in atto, la forza irresistibile che da ultimo gli assicura il trionfo.

Comunemente, scrive l'autore, si crede che le apologie trovino la loro spiegazione intera nel fatto delle persecuzioni, ma è evidenza inesatta, giacchè se le persecuzioni e segnatamente le gravi e calunniose imputazioni contro i cristiani furono occasione al loro prodursi non ne furono le cagioni vere e proprie; queste debbono ricondursi ad un doppio bisogno, l'uno pratico e l'altro speculativo, cioè al bisogno di espansione e di conoscenza. Nel primo sarebbe la spinta a dare al Cristia-

nesimo il posto che gli spettava nel mondo storico, ad attribuirgli il diritto di reggere e condurre le coscienze e la società; nel secondo la tendenza a scrutare, chiarire spiritualmente il profondo contenuto delle verità cristiane. Se non che il Cristianesimo non solo portava in sè il bisogno di espandersi ma ancora il precetto positivo di diffondersi per tutto il mondo, dal momento che negli evangelii si legge: « andate per tutto il mondo e predicate l'Evangelo ad ogni creatura » e senza dubbio tale comando non fu fatto indarno agli apostoli ed ai loro successori.

L'autore dopo aver toccato dei progressi del Cristianesimo nei primordi e della parte avuta dall'Apostolo Paolo alla sua diffusione, della feroce persecuzione Neroniana, quindi delle speranze millenarie, dello appartarsi della Chiesa dallo Stato in questo periodo, passando ad investigare il modo secondo cui venne costituendosi l'organismo della Chiesa stessa, aggiunge che nel secondo secolo quella alternativa di contrarietà e accomodazioni, poi da capo di odii e timori diventa quasi un passato già lontano e quasi dimenticato, di guisa che essa Chiesa si mostra rimutata in tutti i suoi concetti, giacchè in essa spunta la coscienza che se il Regno di Dio era da edificare quaggiù sulla terra, non era più da aspettare che il Cristo tornerebbe a fondarlo per opera e con procedimenti miracolosi e soprannaturali; perciò, bensì sotto gli influssi dell'alto e in nome delle verità divine da lui rivelate, bisognava edificarlo con mezzi umani e naturali, mescolandosi col mondo, mirando ad esso e sforzandosi di vincerlo e rigenerarlo nello Spirito, convertirlo alla nuova dottrina. Quindi la necessità per la Chiesa di ravvicinarsi al mondo, comporvisi nel mezzo ad organismo il quale, se divino, trascedente pei fini e gli intenti, è però umano terreno, pratico quanto ai mezzi che adopera, all'operosità nel preparare quei fini ultimi e anche nel tradurli, per quanto possibile, in atto nella realtà della vita.

Che nei primi secoli del Cristianesimo vi siano stati cristiani che credessero al ritorno prossimo di Cristo sulla terra dove regnerebbe per mille anni è un fatto indiscutibile, ma che questa credenza fosse universale nella Chiesa è ciò che non si può ammettere. Anzi tutto quegli stessi che professavano tale credenza differivano notevolmente intorno alla natura di quel regno secondo che appartenevano o non alla Chiesa. Secondo Cerinto le gioie di quel regno celeste dovevano essere una felicità corporea consistente specialmente in piaceri sensibili, e tale opinione era condannata da quegli stessi che pur vivendo nell'aspettazione del nuovo regno riponevano la felicità che godrebbero i giusti in gioie spirituali escludendo formalmente i piaceri sensibili, e S. Giustino, che seguiva tale opinione, pensando che l'entrata alle gioie eterne non poteva operarsi tutto ad un tratto, e quel regno nel suo concetto doveva servire come di preparazione, confessava che molti cristiani di fede pura non ammettevano tal regno. Riguardo ai Giudei è troppo noto che ai tempi del Messia essi attendevano un regno del tutto terrestre che assorbirebbe tutto l'universo e farebbe di essi un popolo dominatore, opinione che certamente non doveva realizzarsi. Se non che la speranza dei millenaristi furono principalmente combattute dalla Chiesa Romana, la quale fino dai primordi si oppose all'invasione di ogni idea giudaica; ed è perciò che Marcione si era diretto a Roma nella speranza di trovare un appoggio alle sue vedute antigiudaiche; ed è ancora perciò che il primo a combattere i millenarii fu ancora un Romano, Caio, come si raccoglie dai frammenti conservatici da Eusebio (Storia Eccl. VI. 20). Alla Chiesa di Roma si unì poscia quella di Alessandria che sempre aveva concepito il Cristianesimo in modo spirituale.

L'autore aggiunge che uno dei fattori massimi di tal nuov coscienza della Chiesa, una delle cagioni onde fu richiamata

senso della realtà e trasse maggior saldezza il suo ordinamento fu il Gnosticismo che pareva nato per compierne la dissoluzione. Laonde la Chiesa, che aveva cominciato qual frattellanza piccola, in sè ristretta, ora, cioè nel secondo secolo, ha allargato la sua cerchia, assunto forma concreta e pratica di esistenza, è arrivata a prendere le sembianze, che si faranno di mano in mano più spiccate, di un mondo nuovo, il quale nell'unità politica, legale dell'Impero rappresenta una unità più alta, interiore, un'unità spirituale trascendente. Unità, perchè le singole comunità vadano già ora raccogliendosi in forma monarchica sotto l'autorità del Vescovo; al sistema comunitativo e collegiale del primo tempo si è sostituita la costituzione episcopale, la quale a mezzo il secolo è di tutto punto compiuta e in pieno vigore. Infine si cominciano a rivolgere i primi sguardi a Roma come al centro unico e supremo della tradizione ecclesiastica e cattolica; mentre con Dionigi di Corinto e specie con Ireneo appare composta la leggenda che attribuisce la fondazione della Chiesa di Roma ai due principi degli Apostoli Pietro e Paolo, e assegna quindi a tale Chiesa un'alta preminenza gloriosa.

Il modo secondo cui sarebbe venuto mano mano costituendosi l'organismo della Chiesa in unità quale viene esposto dal dotto autore a noi sembra andare incontro a molte difficoltà. E primieramente se la lotta sostenuta dalla Chiesa contro i primi eretici e segnatamente i Gnostici, le porse occasione di considerare la dottrina della fede in modo più compiuto e di approfondirla sotto tutti gli aspetti, non è men vero che l'argomento fondamentale a cui si appoggiava era la tradizione, nella quale è necessario di segnalare i tre punti seguenti: 1° la sua origine storica contro gli eretici; 2° l'immutabilità della dottrina; 3° la sua universalità nella Chiesa. Ora tale tradizione implica 1° l'esistenza esteriore dell'Episcopato, la cui origine

deve confondersi con quella della Chiesa; 2° la continuità dell'insegnamento episcopale e l'unità dei Vescovi; 3° interiormente la presenza dello Spirito Santo dalla fondazione della Chiesa, la sua assistenza continua, l'unità e l'universalità dello Spirito medesimo; tre cose che non possono essere separate nè dalla tradizione, nè dall'Episcopato, nè dallo Spirito Santo. Dal che segue che i fedeli, sebbene separati rispetto al tempo ed allo spazio, non formano che un solo corpo, una sola persona, e quindi che tutti hanno uno stesso principio, giacchè se per un momento sparisce tale unanimità, con questa sparirebbe egualmente l'unità della Chiesa, e l'insieme dei fedeli non costituirebbe più una personalità. Non è dubbio che nella lotta contro gli eretici i dottori Cristiani alla prova tradizionale aggiungessero le prove scritturali come appare evidente dalle opere di Ireneo, Clemente Alessandrino, Tertulliano, Origene per dimostrare la piena concordanza della parola scritta colla orale, coll'aggiunta come rileva Tertulliano nel suo trattato *de spectaculis*, che nella dottrina della Chiesa si trovavano cose che non erano contenute esplicitamente nella Scrittura; infine che essi non tralasciavano neppure la prova didattica e scientifica: ma resta sempre il fatto capitale che il loro punto di partenza era la tradizione, e con ragione perchè tale prova si appoggiava all'esempio degli Apostoli stessi. In fatto S. Paolo vi accenna nella seconda ai Tessalonicesi, la ripete in altri luoghi (ai Colossensi I, 6) scrivendo: « voi avete appreso pure che l'Evangelo è stato predicato a tutto il mondo: tenetevi saldi. Quegli che primo apportò a voi l'Evangelo è un vero discepolo di Cristo, mentre che la dottrina degli eretici è nuova e falsa. » L'Apostolo S. Giovanni inculca ai fedeli di non arrestarsi alle eresie, ma di conservare la dottrina primitiva; tutto che venne dopo è falso ed erroneo. Di guisa che per essi l'insegnamento tradizionale forma il criterio della conoscenza contro ogni specie di novatori,

Nè altro criterio adoperano gli oppugnatori del Gnosticismo. Questa fede, scrive S. Ireneo, la Chiesa la conserva tale quale l'ha ricevuta dagli apostoli e loro discepoli. Essa crede colla stessa unanimità come se non formasse che una sola anima e un corpo solo, e la tradizione è dappertutto la medesima (Adv. Haeses III, 3). Le chiese fondate in Germania, in Grecia e in Roma, non credono altrimenti (ibid. I, 10). Ognuno può assicurarsi in ciascuna Chiesa della tradizione degli apostoli, e poichè abbiamo sì grandi prove, non dobbiamo cercare la verità fuori della Chiesa... Molti popoli barbari conservano diligentemente la dottrina che fu loro trasmessa; ed è questa che loro insegna a non ricevere gli eretici. Quando gli apostoli insegnavano, in mezzo a loro non eranvi eretici, non eranvi Valentiniani prima di Valentino, non Marcioniti prima di Marcione..., e dopo aver notato l'anno in cui ciascuna eresia era nata, conchiude che per ciò stesso esse sono false, attesochè la tradizione non sia altro che l'insegnamento degli apostoli trasmesso fino a noi (De Unitate Ecclesiæ); così scrive Ireneo nel secondo secolo dal 140 al 221.

Tertulliano poi (dal 160 al 245) nel suo celebre trattato de Prescriptione, nel capo 35 pone a base della tradizione che la fede è stata insegnata da Cristo agli Apostoli e da questi alle Chiese apostoliche, i quali dopo essere stati forniti, giusta la promessa di lui, della forza dello Spirito Santo e del dono dei miracoli e delle lingue, secondo l'ordine ricevuto da Cristo dopo la risurrezione, predicarono il Vangelo prima in Gerusalemme e vi fondarono la prima Chiesa, donde mossero a portare la fede per tutto il mondo, fondando in ogni parte Chiese da cui crebbero altre ricevendo dalle prime la propagazione della fede e il seme della dottrina, dette perciò anche esse apostoliche, per essere come propaggini di quelle degli Apostoli. Ed è perciò che noi conosciamo la dottrina ri-

velata da Cristo agli Apostoli mediante le Chiese da essi fondate ed ammaestrate colla viva voce e colle Epistole alle stesse indirizzate dagli Apostoli; così che ogni dottrina conforme a quella delle Chiese apostoliche matrici ed originarie, è senza dubbio la vera dottrina che la Chiesa ricevè dagli Apostoli (38).

E siccome l'unità è l'anima della Società cristiana ed il legame più sacro dei fedeli, a questa tende la costituzione della Chiesa, ad essa si riferiscono i sacramenti, la predicazione, la morale evangelica, la gerarchia, non è meraviglia che Cristo abbia provveduto la sua Chiesa di varii mezzi per mantenere questa unione reciproca e per rassodarla quando si trovasse in pericolo. Per questo Cristo istituì i Concilii nei quali la Chiesa rende in corpo a sè stessa testimonianza della unità della fede e compone le insorte divisioni, che potrebbero lacerarla e caccia dal suo grembo quelli che tentano di rompere un sì prezioso legame (capo 38). Ma la Chiesa non potendo essere sempre congregata in concilio ed essendo diramata e diffusa in tante chiese particolari sparse sulla superficie della terra, ci voleva un punto di unione in cui tutte concorressero e quindi fosse a tutti notoria quella consanguineità di dottrina che la congiunge in Cristo (39). Per questo Cristo volle stabilire una Chiesa che per ragione del suo primato essendo a tutti notoria e visibile, come città posta sulla cima di un monte, fosse come segno e stendardo della unità e come un canale della comunione ecclesiastica. Questa è la Cattedra di S. Pietro e dei suoi successori, la quale per ciò viene considerata come il centro ed il vessillo della unità della Chiesa, e non ignorando la Chiesa quale sia la dottrina e la fede della Cattedra romana, hanno in essa una testimonianza della fede di tutte le Chiese, le quali comunicano colla medesima. Laonde per sapere, ad esempio, quale sia la fede delle Chiese sparse nell'Asia basta sapere se queste abbiano comunione con quella di Roma (40).

Ora se da queste irrefragabili testimonianze risulta tanto evidente l'organismo della Chiesa fino da' suoi primordi, la sua unità mediante la comunione di tutte le Chiese sparse sulla faccia della terra colla Cattedra di S. Pietro e dei suoi successori come la fedele depositaria dell' insegnamento apostolico, se Tertulliano insiste specialmente su questo punto opponendolo agli eretici in generale ed in particolare a Marcione, il quale avendo soggiornato in Roma doveva pienamente conoscerne l'organismo e la funzione moderatrice rispetto alle altre Chiese, non si comprende più perchè se non Marcione, giacchè gli ultimi anni di questo coincidono coi primi di Tertulliano, i suoi discepoli ben conosciuti da Tertulliano, non impugnassero tale argomento osservando che e l'episcopato e l'unità della Chiesa e la supremazia di quella di Roma erano cose recenti e tanto meno risalivano all'origine del Cristianesimo. Ed è perciò che non possiamo ammettere col dotto autore che a mezzo del secondo secolo la Chiesa mutasse il suo indirizzo verso il di fuori, verso il mondo, e sostanzialmente l'orizzonte de' suoi concetti e il fondo dei suoi ideali (pag. 17). L'indirizzo della Chiesa verso il mondo fu costantemente quello di evangelizzarlo, come il fondo de' suoi concetti e de' suoi ideali fu costantemente quello di mantenere intatta e salda la dottrina comunicata da Cristo agli Apostoli e da questi trasmessa alla Chiesa.

II.

Venendo il dotto autore ad indagare le ragioni che eccitarono le confutazioni dei pagani, osserva che il fervore spiegato dai cristiani nel propagare e sostenere la propria dottrina e gli effetti proficui che ne derivavano non potevano non incitare

quelli a risentirsi ed a cercare di resistere. Finchè i cristiani erano stati considerati quale accozzaglia di fanatici ignoranti, ovvero di malfattori volgari potè sembrare che per averne ragione bastasse la severità della legge. Ma quando avvertirono che i cristiani nel difendersi dalle ripetute calunnie incominciavano ad adoperare le armi dello spirito, allora non poterono non riguardare come insufficienti le di continuo rinnovate calunnie, epperciò il bisogno di ricorrere ad altri mezzi. Tale bisogno non poteva evidentemente essere offerto che da persone istruite; se non che quando si esamina la natura delle critiche opposte al Cristianesimo non si tarda, vista l'insufficienza delle loro cognizioni intorno al Cristianesimo, a scorgere che di tutte queste critiche non una ve n'ha, la quale dia segno di aver saputo penetrare nell'intimo spirito della verità cristiana, non una che mova da una qualche comprensione di quel contenuto religioso e insieme metafisico, di quel profondo significato ideale e spirituale che si asconde nella verità del Cristianesimo, di quel corrispondere e soddisfare, che esse fanno, alle più intime esigenze dello spirito e della coscienza umana. Tutte, anche le più serie, si limitano a mettere in mostra quelli, che secondo il paganesimo, dovevano parere inganni grossolani e superstiziosi, illusioni nascoste, quanto radicali ed insanabili in cui i cristiani si cullavano. Lo scopo a cui si mira è di provare che il Cristianesimo era destituito di ogni ragione di essere, e per raggiungerlo non si lascia intentato alcun mezzo, nè si bada troppo se i colpi scendono profondi e gli avversari siano davvero colpiti. Quindi si vede le critiche seguire un doppio indirizzo, le une spingere il dileggio, la satira, il sorriso beffardo sino all'estremo, le altre impugnar armi di maggior portata in quanto mettono avanti argomenti, quali poteva fornire l'antica coltura.

Massimo rappresentante del primo indirizzo è indubbia-

mente Luciano di Samosata, vissuto durante e dopo il regno di Traiano, derisore spietato di ogni divinità e religione. Se non che mentre egli degli usi, delle costumanze e delle forme di vita peculiare ai cristiani si mostra ben informato, di guisa che nella satira, che ne schizza a proposito della morte del cinico Peregrino coglie bene l'uomo esterno, ma dell'uomo interno dà prova di nulla sapere. In fatto mentre riconosce l'attività che i cristiani spiegano nell'esercizio dell'amor reciproco, non rifinisce dal ridere quando pensa che il loro legislatore abbia loro insegnato che tutti gli uomini sono fratelli, tutti figli dello stesso padre. Nè gli sfugge il fatto del loro affrontare impavidi la morte, ma anche ciò gli pare sovranamente ridicolo perchè quegli sciocchi si sono persuasi che avranno a risorgere e saranno immortali. Laonde anche il Cristianesimo è da riporre nel grande ospedale delle umane pazzie e gli adoratori del *sofista crocifisso* non sono mentecatti meno superstiziosi di quelli che corrono dietro al dio serpente del ciurmatore del tempo di Alessandro, di Abnoteichos. Tuttavia, cosa notabile, per Luciano il Cristo non è più un avventuriero, un impostore, ma un sofista, cioè un sapiente; concessione enorme dalla parte di un Luciano.

Ma accanto a quelli, che credono di abbattere il Cristianesimo coi sali beffardi, si elevano altri, i quali tentano di impugnarlo dottrinalmente, e tra questi occupa il primo posto Celso, spirito educato filosoficamente e assai famigliare colle tendenze speculative e religiose del suo tempo. L'opera sua principale col titolo λόγος ἀληθής — discorso vero, — perduto per la letteratura pagana, ma nella sostanza conservato dalla cristiana specialmente negli otto libri di Origene contro Celso, attesta ugualmente la sua conoscenza del nuovo e vecchio testamento ed il suo livore contro il Cristianesimo. Parecchi moderni hanno raccolti i frammenti di Celso, come il Jachmann, il Kellner,

l'Aubé, il Keim, ecc. Questi opina che il *discorso vero* si componesse di quattro parti, cioè di una confutazione del Cristianesimo dal punto di veduta del Mosaismo; di una confutazione dello stesso dal punto di veduta della filosofia antica; di una confutazione dal punto di veduta della filosofia in generale, ed infine di una esortazione ai cristiani di far ritorno alla religione dei Romani. Altri mettono innanzi altre divisioni; secondo l'autore il *discorso vero* comprende tre parti, cioè di una introduzione contenente una critica generale del Cristianesimo, di una confutazione la quale prendendo le mosse dal punto di vista dell'Ebraismo, continua risalendo ai principî filosofici e termina coll'esame delle dottrine cristiane confrontate colla storia della filosofia; infine colla esortazione la quale doveva servire come transizione ad un altro libro, cui Celso intendeva forse scrivere intorno alla *vera vita*. Non potendo abbreviare l'analisi che il dotto autore fa del *discorso* di Celso, ci limitiamo a riportare parte della sua conclusione. Non ostante la conoscenza che Celso mostra di possedere intorno al Cristianesimo ed in opposizione veramente irsuta colla larga ricerca e critica a cui sente il bisogno di assoggettare le dottrine cristiane, i suoi giudizi, in sostanza, ritornano alle vedute comuni e superficiali e sembrano in qualche modo raccolti dalla bocca stessa del popolo. Però il vero e proprio giudizio suo terminativo e culminante è questo: il Cristianesimo è una filosofia bensì corrotta e avviata ad un sensibilismo grossolano e carnale, ma ad ogni modo, pur sempre una filosofia, e come tale meritevole che il suo contenuto concettuale ed anche le sue massime morali siano paragonate coi risultati della sapienza antica e colle dottrine del divino Platone. Anzi è una filosofia, la quale nell'atto stesso che in punti parecchi si sforza di realizzare l'ideale storico del saggio, no vuole indirizzarsi a pochi, ma si sforza di diventare access

bile a tutto il mondo. Così nell'atto che nella confutazione il Cristianesimo viene considerato quale menzogna ed inganno, nello sforzo poi di argomentargli contro e in ciascuna parola è la tacita confessione della possanza in che questo nuovo elemento, affacciatosi alla superficie del mondo antico, era salito. Convenendo coll'autore in questa conchiusione, aggiungiamo soltanto che mentre gli attacchi di Celso contro i libri sacri degli Ebrei e dei Cristiani contengono il germe e sopra molti punti il quasi completo sviluppo delle obbiezioni che si sono ripetute nel corso dei secoli, rendono ad un tempo testimonianza del fondamento storico e dell'autenticità dei medesimi, testimonianza che ha un valore non di poco momento.

III.

Tutte le volte che accade un gran movimento nelle idee, le esagerazioni sono facili verso gli eccessi opposti: il che può applicarsi ad epoche intiere della storia come a nazioni e ad individui. Quando da uno stato meno perfetto si assurge ad uno più perfetto, ovvero da questo si ridiscende a quello; avviene spesso che si sprezzi troppo l'ordine di cose che si abbandona e si esalti troppo quello che incomincia. L'animazione, l'entusiasmo con cui il Cristianesimo fu da alcuni salutato nei primi tempi produsse tale fenomeno. E per verità non mancarono di quelli che rimproverarono alla Chiesa di non essere abbastanza credente, cristiana, nemica degli Ebrei e dei pagani, e costoro credevano di non poter mai conculcare abbastanza il Giudaismo ed il Paganesimo se non si oltrepassava il livello della fede cristiana per essere veramente cristiani. Coloro che precipitarono in questo eccesso furono appunto i Gnostici. Il Paganesimo confondendo Dio col mondo, aveva finito per divinizzarlo.

Il Gnosticismo invece nella creazione intiera, in tutto ciò che era stato prima del Cristianesimo e fuori di lui non volle vedere altro che l'opera di uno spirito inferiore, e di un genio malefico. Prima del Cristianesimo in generale non si era saputo sempre distinguere lo spirito dalla materia; il Gnosticismo esagerando lo spiritualismo pretendeva che lo spirito dell'uomo era il bene in sè, il suo corpo invece il male in sè, epperciò che quello e questo emanavano da principii differenti. D'altra parte poichè gli Ebrei non riconoscevano che la legge, i Gnostici non volevano legge alcuna, perchè la legge espressione del finito, non poteva appartenere che ad un ordine inferiore. Queste opinioni trovando presso molti favore fecero sì che la Chiesa si trovasse impegnata in una lotta gravissima. Ma per poter valutare convenientemente tale lotta bisogna distinguere nel Gnosticismo due momenti; nel primo il sentimento non avendo ancora raggiunto la sua completa maturità, i seguaci di quello si compiacciono di questo stato di sovraccitazione, nè cercano di rendersene ragione. Ma quando dopo la prima impressione sorse potente il bisogno di dare una base scientifica a ciò che al sentimento si era presentato come l'esenza stessa del Cristianesimo, allora la folla già separata dalla Chiesa non poteva non dividersi in sette egualmente in opposizione tra loro e cogli insegnamenti di quella.

In fatti per dare una base scientifica ai loro principii, non trovandola nel Cristianesimo, presunsero di elevarsi al di sopra dello stesso coll'attingere dai sistemi filosofici e religiosi del paganesimo greco ed orientale pronunciati e dottrine amalgamandole con alcune prima mutilate e corrotte del Cristianesimo; se non che colla prevalenza delle prime il fondo cristiano a poco a poco disparve e la forma divenne francamente pagana colla rinnovazione di un nuovo politeismo. E per vero seguendo il Gnosticismo ne' suoi sviluppi successivi è facile notare che

gli ultimi sistemi diventano sempre più vasti, complicati, sottili, aggiungendo di continuo nuovi complementi ai precedenti, così che a forza di elevarli e complicarli furono ridotti al punto che finivano per rovesciarsi sopra di sè stessi e disperdersi in gran parte o confondersi con altre eresie.

Ora è nel secondo momento del suo sviluppo che il Gnosticismo ci si presenta col nome di Gnôsi, cioè di una scienza più profonda, più sublime e perfetta di quella comune ai fedeli. La fede nuda e semplice secondo i Gnostici è quella dei seguaci della Chiesa; la loro invece è ben altra cosa. Da principio sostengono che non vogliono separarsi dalla Chiesa, ma solo di elevarsi al di sopra di ciò che essa indicava colla sua fede e coi suoi simboli mediante la Gnosi, ossia la scienza superiore; di guisa che la fede quale era insegnata dalla Chiesa non riguardava che quelli, i quali non potevano innalzarsi fino alla Gnosi.

Ciò premesso vediamo quale concetto si sia formato l'autore del Gnosticismo. L'agitarsi di questo, scrive egli, e perdersi in una farragine caotica di pensieri, non deve far dimenticare che sino dalle origini cristiane, più per scoppii di fantasia che per serena visione di ragione tranquilla ed equilibrata, manifesta ad ogni conto una delle energie più sostanziali della nuova idea religiosa. E, a parte i modi in che vengono concretamente esplicate, le sue dottrine portano pur sempre nel fondo loro un nocciuolo astrattamente vero e legittimo... L'annunziare che lo Gnosticismo faceva la redenzione dipendere dall'affrancamento dello spirito dalla finitezza sensibile, dai limiti della materia e del corpo ed appuntarsi nel riconoscimento dell'assoluta verità divina mercè lo spirito, rispondeva troppo alla intima essenza della intuizione cristiana, perchè si potesse rinnegarlo. E quella esigenza conoscitiva onde prendeva le mosse non potè dalla Chiesa essere rigettata, e vi si

andò anzi abbarbicando e raffermando, benchè purificando insieme. Così una corrente di Gnosticismo penetra pure in essa. Gnosticismo che serba intatte le basi e le massime della fede ecclesiastica, e che quindi è da tener ben distinto dal pagano ed eretico. E tra gli spiriti più curiosi e indagatori, più scientificamente disposti, ed insieme più temperati e serii, che rappresentano nel primo tempo il Cristianesimo, si fa strada quella Gnosi, che sotto altra forma la Chiesa stessa aveva condannata. Sicchè li si vede tutti, chi più chi meno, sollevarsi, l'uno dopo l'altro, attraverso il Cristianesimo alla speculazione filosofica, alla Gnosi e riprodursi essi medesimi la distinzione tra la fede ed il sapere, come di due gradi di cognizione religiosa, i quali per altro quantunque diversi, non sono separati nè opposti. E una volta penetrata nella Chiesa questa corrente vi si continua poi senza interruzione sino al gran moto degli studi esegetici e del pensiero filosofico religioso del tempo nostro. Onde, scorgendola in quest'intima tendenza conoscitiva che incessantemente la ispira, tendenza eminentemente cristiana, il Baur ha potuto concepire e descrivere la storia della Gnosi, qual processo evolutivo della filosofia della Religione cristiana dai primi inizii fino ad Hegel.

Che la lotta contro il Gnosticismo devesse eccitare i fedeli a difendere il deposito della fede non solo colle testimonianze della Scrittura e della tradizione, ma ancora colle argomentazioni dialettiche, era un fatto naturale, come era una conseguenza logica l'opporre alla Gnosi dei Gnostici la Gnosi cristiana. L'essenziale in tale controversia era di prendere le mosse da nozioni esatte e non allontanarsene nella discussione.

In fatto mentre i pagani supponendo che la fede dei cristiani si riducesse ad un'adesione arbitraria a fatti di cui si poteva dubitare, a concezioni religiose immaginarie, li beffeggiavano e schernivano quando parlavano della loro fede; i

Gnostici facevano l'oggetto della fede della Chiesa, cioè la vita e le opere di Cristo una mera immagine passeggiera dell'idea. Laonde sostenevano che, mentre i Cattolici rimanevano nel punto di veduta della fede, essi invece penetravano fino all'idea come quelli che valutavano la vita e le opere di Cristo secondo le idee eterne che avevano in loro stessi; quindi secondo loro la fede era il patrimonio degli uomini psichici, laddove la Gnosi spettava ai pneumatici, che erano essi stessi, e soltanto essi. Ora una tale Gnosi doveva necessariamente essere rigettata dalla Chiesa. La Gnosi cristiana, ossia la Gnosi conforme alla regola ecclesiastica, non è altro che la fede in quanto si rende conto a sè stessa ed apprende il legame intimo che riunisce tutte le sue parti (Clemente di Alessandria, Strom. VII, 10,). La scienza della fede si acquista riflettendo sulla fede; questa è la condizione indispensabile, il fondamento permanente o inviolabile della scienza; epperciò la fede è pure il criterio della scienza (ibid. II, 2. 4). La fede soggettiva è un'adesione alle cose invisibili, l'unione dello spirito coll'oggetto della fede (ibid. ibid. V, 1). La fede si appoggia alla autorità del Figliuolo di Dio (ibid. V, 1). Tutte le dimostrazioni possibili non potrebbero produr la fede; esse non possono che svilupparla, perchè la fede è un atto della libera volontà. Considerando inoltre che la fede è un atto di obbedienza a Dio rivelante, aggiunge che l'elemento morale è pure un elemento essenziale della fede sicchè senza le opere la fede è morta.

E siccome i Gnostici sostenevano che Dio era stato totalmente sconosciuto prima di Cristo, così Ireneo e Tertulliano dimostravano storicamente che Dio non era rimasto sconosciuto alla ragione umana, aggiungendo che la conoscenza che i Pagani avevano potuto avere di Dio emanasse da una rivelazione primitiva, la quale col volgere dei secoli si era oscurata;

ed è perciò che mentre contro i Pagani insistevano sulla debolezza della ragione abbandonata alle proprie forze per elevarsi alla piena cognizione di Dio, contro i Gnostici sostenevano che essa ragione comunque debole poteva in qualche modo innalzarsi fino alla conoscenza di Dio. Così che dalla lotta contro i Gnostici ed i Pagani venne sviluppandosi la Gnosi cristiana, la quale pur mantenendosi fedele al suo contenuto fondamentale, doveva anche logicamente organizzarsi in una forma sistematica.

Riguardo all'opera del Baur col titolo « La Gnosi cristiana, o la Filosofia cristiana della religione nel suo sviluppo storico, dai primi inizii del Cristianesimo fino ad Hegel » notiamo che per corrispondere pienamente al suo titolo, non avrebbe dovuto omettere pensatori quali Origene, Scot Erigena, S. Tommaso d'Aquino, Spinoza, Leibnitz; che essa avrebbe dovuto abbracciare l'insieme della filosofia e della Teologia cristiana, almeno in quanto in questa s'incontrano delle vedute precise intorno alla religione (Zeller, *Baur e la Scuola di Tubinga*).

Baur poi alla sua volta scrive: « l'ideale non esiste nella storia; esso non esiste che nelle nostre astrazioni; l'idea non si esaurisce in un solo individuo, ma si spande e si sviluppa mediante un'evoluzione regolare, necessaria, nella successione delle età ed in tutta l'umanità. Questa evoluzione, *processus*, è sottoposto a leggi dialettiche, cosicchè la storia diventa un movimento puramente logico. In conseguenza di questi principii il cristianesimo secondo il Baur nella sua essenza non è costituito dalla persona di Cristo, ma da un'idea astratta, la quale può definirsi « il sentimento dell'unione dell'uomo con Dio, o meglio, la coscienza che lo Spirito umano ha preso in Gesù di Nazareth della sua identità intima collo Spirito assoluto ». Quindi non può farsi nemmeno questione della Divinità di Cristo. Imperocchè se si analizzano il Discorso della

montagna e le principali parabole evangeliche non si trovano che questi due elementi: 1° la morale ridotta ad un principio interiore, affrancato da ogni legame esterno o materiale; 2° l'universalismo, che è la conseguenza della spiritualizzazione della legge morale. Ora questi due elementi non furono inventati da Cristo, perchè esistevano prima di lui, nè ci vuol fatica a scoprirli nella filosofia ellenica della scuola di Socrate da una parte, e dall'altra nel Giudaismo alessandrino e nell'Essenismo, di guisa che nel Cristianesimo non vi ha assolutamente nulla di nuovo (Baur — *Storia della Chiesa nei primi tre secoli*). Malgrado l'estimazione in cui abbiamo l'ingegno e l'erudizione del Baur, non possiamo quindi consentire col dotto autore che egli potesse descrivere *realmente* la storia della Gnosi cristiana, poichè nel suo concetto manca il fondamento storico da cui dovrebbe prendere le mosse.

IV.

Giustamenle riflette l'autore che le Apologie non si debbano classificare solamente a seconda dei tempi e della natura varia dell'oggetto che hanno in vista, così che le primitive debbano ritenersi come puramente ed esclusivamente difensive e le posteriori invece come giustificatrici e glorificatrici. Imperocchè gli Apologisti e primitivi e posteriori mirano in generale sempre alla legittimazione del Cristianesimo, statuendone l'assolutezza rispetto alla totalità della vita pagana. Se cercano anzitutto di raggiungere il loro scopo col difenderlo dalle calunnie, cui era fatto segno, ciò non esclude, anzi per una necessità logica include la dimostrazione della falsità del Paganesimo, e poi l'esposizione della dottrina cristiana e del suo contenuto etico-religioso. Esposizione e dimostrazione siffatte

e la difesa del Cristianesimo erano in fondo cose inseparabili in guisa che l'attività apologetica al suo sommo è dimostrazione speculativa dell'assolutezza del Cristianesimo stesso. Ma, aggiunge l'autore, qual riscontro a questa apologia tutta piena del bisogno conoscitivo, e aggirantesi nella regione alta della speculazione e del pensiero filosofico, ne sorge accanto pure una che traducendo di essa i risultati in forma accessibile, li fa tanto o quanto penetrare nel mezzo dei concetti e delle intuizioni popolari. L'Apologista qui è anonimo e per giunta in veste pagana; e malgrado di ciò, anzi forse appunto per ciò non esercita piccola efficacia, la quale si estende più in là dei tre primi secoli e del periodo delle persecuzioni. La favolosa Sibilla, l'originaria profetessa della antichità, presta il nome suo e i suoi responsi non solo ai pagani, ma anche agli Ebrei ed ai Cristiani, i quali vogliono esporre le profezie proprie. Si compongono così i dodici libri sibillini, parte ebrei, parte cristiani, una raccolta di predizioni e sentenze messe insieme in varii tempi con scopo apologetico.

Il dotto autore rimanda intorno ai particolari della Sibilla e dei libri sibillini al Hase, al Gieseler, e specialmente al Keim — *Rom und das Christentum* — ; autorità scientifiche certamente spettabili, ma che non ci impediscono di esprimere alcune riflessioni rispetto al modo con cui sarebbero stati composti i libri sibillini ed al loro uso. Innanzi tutto Celso in Origene (I, 7, 6) Giuliano in S. Cirillo (I, 6 p. 194, 198) citano nominatamente le profezie della Sibilla, le quali dovevano al certo essere abbastanza diffuse. Celso poi, che niuno negherà che non fosse in grado di sapere ciò che era da credersi intorno alla Sibilla ed alle sue profezie, non accusa già i Cristiani o gli Ebrei di aver composte le medesime, ma solo di aver introdotto nella raccolta delle interpolazioni. Ciò significa che egli riteneva la raccolta sostanzialmente autentica. Ri-

spetto poi ai libri sibillini che si conservavano a Roma nella base della statua di Apollo Palatino, come vi si trovassero e di che natura fossero abbiamo egualmente testimonianze irrefragabili.

Per testimonianza di Varrone sappiamo che, dopo l'incendio del Campidoglio l'anno 83 prima dell'êra volgare, furono mandati legati nell'Asia Minore a raccogliere memorie e versi che servirono a ricomporre i libri sibillini, la cui interpretazione era affidata ad un Collegio di sacerdoti speciali prima composto di due, poi di dieci e infine di quindici. E Fenestella, diligentissimo illustratore nel *de Magistratibus et sacerdotiis romanorum*, parlando appunto di questo Collegio di interpreti scrive: « Restituto capitolio, retulisse ad Senatum C. Curionem Cos. ut legati Evythras mitterentur, qui carmina Sybillæ conquisita Romam deportarent, itaque missos esse P. Gabinium, M. Octacilium, L. Valerium, qui descriptos a privatis versus circa mille Romam deportarent ». Ora con quanta gelosia fossero custoditi questi oracoli e quale importanza venisse loro attribuita apparirà dalle considerazioni seguenti. Cicerone scrivendo a P. C. Lentulo, proconsole della Cilicia, intorno alla seduta del Senato in cui si era trattato in qual modo Tolomeo doveva essere restituito nel Regno di Egitto, dice: « Res ante idus acta sic est; nam hæc idibus mane scripsi Hortensii, et mea et Loculli sententia cedit religioni de exercitu (teneri enim res aliter non potest), sed ex illo S. C. quod te referente factum est, tibi decernit ut Regem reducus, quod commode facere possis: ut exercitum religio tollat, te auctorem Senatus retineat ». Ma che cosa intendeva Cicerone per questa *Religio* di cui nella stessa lettera aveva prima scritto: « Marcellinum regi esce iratum scis; is, hac regia causa excepta, cæteris in rebus se acerrimum tui defensorem fore ostendit. Quod dat accepimus; quod instituit referre de Religione et

sæpe jam retulit, ab eo deduci non potest ». La spiegazione di ciò la troviamo nel fatto che da Catone tribuno della plebe, mentre si discuteva nel modo da seguirsi per restituire Tolomeo nel regno di Egitto, « objecta Senatui religio est, prolato e sybillinis versibus oraculo, ne rex cum multitudine reducatur; si fiat malo publico futurum ».

Cicerone (de Divinat. II, 51) afferma che secondo l'oracolo della Sibilla si riteneva imminente l'apparizione di *un Re*, la cui necessità era forse indotta dal bisogno di raffermare l'autorità delle leggi e del potere, minati nelle loro basi per salvare la Repubblica. Anzi correva voce che Cotta, uno degli interpreti ufficiali dei libri sibillini, dovesse in pieno Senato farne relazione la cui conclusione era doversi conferire il titolo di re al magistrato (Cesare) che rivestito della dignità suprema ne esercitava il potere (Sybillæ) versus observamus, quos illa furens fudisse dicitur; quorum interpres (Cotta) nuper falsa quadam hominum fama dicturus in senatu putabatur, eum quem re vera regem habebamus, appellandum quoque Regem, si salvi esse vellemus. Se ciò, aggiunge Cicerone, è veramente nel libro della Sibilla qual uomo riguarda mai tale predizione, ed in qual tempo debbe avverarsi? Del resto che non siano versi composti da una persona *furens*, continua Cicerone, non solo lo fa vedere tutto il poema, dal quale traspare più arte che ispirazione, ma lo si riconosce anche più particolarmente dall'essere scritto in acrostici, sicchè le lettere iniziali di ciascun verso riunite formano un senso, come fece Ennio in alcune sue poesie, e questo modo di comporre indica uno spirito applicato ed attento anzichè furente. Ora nei versi della Sibilla le lettere del primo verso di ciascuna predizione formano le lettere iniziali dei singoli versi della predizione stessa in tutta l'opera; ciò che indica una persona che compone con grande applicazione e non in furore e fuori dei sensi. (ibid.)

L'oracolo della Sibilla pesava a Cicerone al punto da aggiungere: mettiamo dunque in disparte la Sibilla, e mettiamolo talmente in disparte da, come i nostri maggiori hanno stabilito, non leggere i libri sibillini che coll'assentimento del Senato. Sicchè servano piuttosto a spogliarci di ogni superstizione anzichè ad abbraciarne alcuna. Del resto conduciamoci in guisa che quindi innanzi gli interpreti di quei libri ne traggano qualunque altra cosa fuorchè un re, cui nè gli uomini, nè gli Dei non soffriranno mai in Roma.

Che la venuta prossima di questo re fosse di aspettazione generale è confermata da Svetonio: « auctor est Julius morathus, ante paucos quam nasceretur (Oct. Caes. Aug.) menses, prodigium Rome factum publice, quo denuntiabatur regem populo Romano naturam parturire: Senatum exterritum censuisse ne quis illo anno genitus educaretur: eos, qui uxores gravidas haberent, quo ad se quisque spem traheret, curasse ne Senatus consultum ad ærarium deferretur (D. Oct. Cæs. Aug. capo XCIV) ». Comprendiamo, quindi perchè Celso, che doveva conoscere questi fatti, non attribuisce la composizione dei libri sibillini ai Cristiani e si limitasse di dire che li avevano interpolati. Comprendiamo ancora perchè più tardi i difensori del paganesimo chiedessero al Senato la soppressione dei Trattati di Cicerone *de Natura Deorum* e *de Divinatione*, e che nell'anno 302 dell'èra volgare un ordine di Diocleziano li condannasse alle fiamme.

Intanto resta stabilito il fatto che Cicerone coi suoi scritti aveva concorso a diffondere alcuni oracoli dei libri sibillini, come è indubitato che in essi si ispirava Virglio nel comporre la sua famosa Ecloga quarta. Che poi la raccolta di versi sibillini di cui parla Cicerone contenesse, oltre la prossima apparizione di un re, e di un nuovo secolo d'oro, altre cose riguardanti il Cristianesimo, non possiamo dir nulla. Una se-

conda collezione di oracoli sibillini è quella che era citata dallo storico Giuseppe ebreo, da S. Giustino, e pare che questa fosse assai diffusa, giacchè S. Giustino aggiunge che si trovava dappertutto. Resta a sapersi se questa almeno nella sostanza era stata tratta dalla prima che si conservava tuttora in Roma: ed anche su ciò non possiamo pronunziarci. Infine una terza collezione di versi sibillini venne pubblicata sotto Marco Aurelio, in cui non si trovavano i passi citati dai primi Padri della Chiesa, nè possiamo dire in qual tempo e da qual mano possono essere state fatte le addizioni e soppressioni che vi si possono rinvenire. Nè dobbiamo tacere che Eusebio nella sua *Preparazione Evangelica* se cita oracoli sibillini li prende dallo storico Giuseppe e quando adduce oracoli che crede favorevoli ai dogmi cristiani, li riferisce dalle opere di Porfirio, nemico acerrimo del Cristianesimo. Ed è per queste ragioni che in tesi generale neghiamo che i libri sibillini siano una raccolta di predizioni e sentenze parte ebree e parte cristiane messe insieme a scopo apologetico in varii tempi.

V.

Quando scorsi i primi tre secoli, scrive l'autore, il Cristianesimo fu avviato da Costantino a diventare religione dominatrice, l'attività apologetica continua perchè, non solo sotto altra forma e in nome di altri principii, le negazioni e oppugnazioni risorgono, ma ancora più pel bisogno speculativo e conoscitivo, per l'esigenza di giustificarlo appurando le basi e il valore metafisico de' suoi dommi; esigenza codesta, che rinasce e si rifà sempre più intensa, come la più indispensabile alla esistenza di quello. Egli è che in fondo il Cristianesimo, qual realtà, qual fatto storico non solo non si giu-

stifica *veramente* e *seriamente*, ma non s'intende neppure, non si spiega che da questo lato, dal lato del valore metafisico de' suoi dommi. Il proprio del Cristianesimo è di essere ad una volta religione eminentemente divina ed essenzialmente umana. Per questo suo carattere teologico e antropologico insieme, dialettico e conciliatore di Dio e dell'uomo, mentre è la religione più adequata agli intimi sentimenti dell'animo, non risponde meno ai profondi postulati della ragione. Iddio vuol essere non solo adorato, ma anche conosciuto in ispirito e verità. E per adorarlo e conoscerlo in tal guisa, oltre del cuore e delle potenze affettive, vengono sollecitate e messe in moto anche la mente e le energie intellettuali. Anzi nel cuore e come sentimento, il Cristianesimo è una religione tra le tante; e nella mente invece, e come pensiero, intendimento della verità, appare ed è la religione assoluta, la suprema rivelazione del divino nella forma religiosa.

Il dotto autore non si dissimula che il modo di esposizione e di legittimazione dei dogmi cristiani, quale egli va svolgendo a molti parrà un'empia profanazione; molti altri ne rideranno addirittura, come di uno strano vaneggiare. Perchè, aggiunge egli, i primi pensano che il Cristianesimo sia da apporre tutto all'intervento diretto, all'azione esterna e meccanica di Dio, facendone così un che di miracoloso, di imperscrutabile, di misterioso, cui indarno la ragione tenterebbe d'intendere; onde non rimane che di credere e adorare, ripetendo che l'Onnipotente così ha voluto e così è stato. A questi basterà ricordare che degli spiriti religiosi più eletti più cristianamente ispirati non uno si è attaccato a siffata specie di concezione; ma tutti dalla fede sono passati alla indagazione razionale della materia della fede. Così S. Agostino pone il sommo della beatitudine nell'approfondire collo spirito la verità della fede: « illa est igitur plena satietas animorum, hoc est beata

vita, pie perfecteque cognoscere, a quo inducaris in veritatem. » E S. Anselmo impone alla coscienza cristiana il dovere di rendersi conto coscenziosamente della propria fede: « negligentia mihi videtur, si non studemus quod credimus intelligere ». E la stessa Chiesa cattolica si è in ciò mostrata sempre molto avveduta e coerente, non affermando mai che la ragione fosse opposta alla fede, e sempre ammettendo almeno astrattamente la convenienza per la fede di ricorrere ai sussidii della ragione per chiarirsi, anzi la competenza e il diritto della ragione di interloquire nelle cose della fede.

I secondi poi nei dogmi cristiani scopersero niente altro che favole, leggende, frodi pie, fantasticherie inconcludenti diventate oramai alla luce del pensiero progredito insostenibili; onde questa sarebbe la parte superflua, inutile, caduca e falsa del Cristianesimo, al cui perdurare assegnano al più al più, quale unico fondamento, il suo codice morale. Se non che l'elevata morale cristiana non sorge, nè sta da sè, ma è riverberazione e derivazione dei dogmi, delle verità divine, teologiche assolute, che il Cristianesimo proclama ed incarna. E questo non ha ringiovanito e rinnovato il mondo, se non insegnando appunto e divulgando questi dogmi, queste verità spirituali e trascendenti intorno alla natura di Dio e del Cristo. E quali che siano per essere i suoi destini avvenire due cose sono innegabili, aggiunge l'autore: l'una che il Cristianesimo, grazie alle sue dottrine dogmatiche, ha deposto nelle nazioni cristiane un lievito di energia e di attività interiore, di cui le nazioni non cristiane non sono mai apparse capaci; l'altra che sono i popoli ispirati da tali dottrine, che hanno preso a dominare e dominano tuttora nella storia e nella civiltà, sicchè per ricordare uno degli ultimi pensieri del Vera, in questo Dio uno e trino, in questo Uomo-Dio, e in questa follia della Croce, sembra si asconda una virtù ben altrimenti po-

sente che non sia quella che discende dalla sapiente Minerva e dal Giove O. M. e da Diana e da Budda....

VI.

Niuno potrà negare che il dotto autore non si sia formato un alto concetto del valore metafisico dei dogmi cristiani e che il bisogno conoscitivo dei medesimi non si rispecchi nelle apologie del Cristianesimo. E che tale bisogno perduri in molti anche ai nostri tempi è un fatto troppo notorio e dovrebbe essere di eccitamento e di sprone a tutti quelli che sonnecchiano nell'indifferentismo più deplorevole in fatto di studi della Religione. Ma se ci accordiamo coll'autore nell'assegnare la maggiore importanza al bisogno conoscitivo dei dogmi ed efficacia pratica di tale cognizione, dissentiamo da lui nel ritenere che in fondo il Cristianesimo, quale realtà, qual fatto storico, non solo non si giustifichi veramente e seriamente, ma non s'intenda neppure, non si spieghi che da questo lato, cioè dal lato del valore metafisico de' suoi dogmi, e poco dopo: il cogliere e lo scrutare nel Cristianesimo il contenuto metafisico de' suoi dogmi è cosa tutt'altro che indifferente o di secondaria importanza, solo chi non pensa, non s'accorge che il cristianesimo non diventa inespugnabile che da questo punto di veduta. Di qui soltanto esso resiste, non dirò agli assalti e ai dinieghi di un razionalismo senza spirito, che nel fondo de' dogmi cristiani non vede che contraddizioni insolubili ed assurde, ovvero di uno scetticismo religioso; ma agli urti ben più furiosi del naturalismo scientifico, le cui conclusioni sembrano che ne invalidino tutto l'ordine delle intuizioni.

Infatto la natura umana, in grazia di uno de' bisogni che richiede imperiosamente di essere soddisfatto, non saprebbe

vivere intieramente nelle regioni astratte dell'ideale, essa a-spira ardentemente di vedere l'idea realizzarsi nei fatti. Essa ha bisogno di un fondamento storico irrepugnabile per accertarsi che Dio non è lontano da lei, che si abbassa con amore fino a lei, che una vita santa è possibile in questo mondo di colpe e di contraddizioni. Ma se il Cristianesimo quale realtà, qual fatto storico, non può rivendicarsi veramente e seriamente pe se medesimo l'edifizio de' suoi dogmi, la santità della sua morale, crollano colla base per cui si fondano. Ed i fatti sono lì per attestare questo punto capitale. Il razionalismo, se si vuole chiamarlo così, prima di cercare nei dogmi del Cristianesimo contraddizioni insolubili, ha cercato e continua a cercare di scalzarne la base storica, e sebbene pur affaticandosi in questo intento, i suoi seguaci siano lungi dall'accordarsi tra loro, convengono nell'impugnarne l'origine divina. Il naturalismo così detto scientifico poi non solo impugna tutto l'ordine delle intuizioni del cristianesimo, ma rende impossibile il concetto stesso di religione cristiana.

La teoria evolutiva esposta da Darwin, scrive l'Hæckel, se la si segue nelle sue conseguenze logiche, conduce necessariamente ad ammettere la concezione *monistica* o meccanica del mondo. Contrariamente all'opinione dualistica o teleologica, la teoria meccanica riguarda le forme della natura organica come dell'inorganica quali meri prodotti delle forze naturali. In ciascuna specie animale o vegetale essa vede non già il pensiero materializzato di un creatore personale, ma l'espressione transitoria di una fase dell'evoluzione meccanica della materia, l'espressione di una causa necessariamente efficiente, di una causa meccanica. Dove il dualismo teologico cerca nelle meraviglie della creazione le idee arbitrarie di un creatore capriccioso, il monismo o l'uniteismo considerando le vere cause trova invece in queste basi evolutive gli effetti

necessarii di leggi eterne ed ineluttabili.... Il monismo quindi è la sola teoria che spiega in modo razionale l'origine delle specie; se lo si rigetta non resta più che l'ipotesi irrazionale di un miracolo, di una creazione soprannaturale (*Natürliche Schöpfungsgechichte*, pag. 72). E che l'Hæckel si mostri coerente nel dedurre le logiche conseguenze contenute nella teoria del trasformismo di Darwin ne è prova manifesta che questi nel suo libro della *discendenza* dell'uomo professa le stesse opinioni di quello, sebbene in linguaggio più moderato, ed è perciò che l'Hæckel alla sua volta afferma che il Darwin con questo libro aveva *coronato l'edifizio* del trasformismo (Antropogenia, pag. 68).

Laonde il dotto autore concludendo il suo saggio e scrivendo: che il sistema del mondo sia uno solo ovvero vi sia una infinità di mondi possibili; che il punto donde muovere alla considerazione delle cose, debba essere non l'antropocentrico nè il geocentrico, ma l'eliocentrico, che l'uomo sia il termine supremo e finale della natura, l'energia interiore della evoluzione e del processo di questa, e quindi la manifestazione di una propria essenza specifica e distintiva, o che sia il prodotto per discendenza empirica dell'animale e della scimia: tutto questo importa poco. Il Cristianesimo co' suoi dogmi fondamentali, con la sua Trinità e con la sua Incarnazione, rimane: rimane qual forma suprema e insuperabile di relazione religiosa, si fa secondo noi la maggiore delle illusioni. In fatto il naturalismo scientifico si mostra così poco indifferente intorno a tale questione da spiegare tutti i suoi sforzi per risolverla in un solo modo. Tutti gli esseri animati o inanimati, afferma esso con Hæckel sono il risultato necessario della mutua azione secondo leggi definite delle forze appartenenti alla nebulosa primitiva dell'Universo; con Vogt: forza e materia non sono che una stessa cosa; tutto nei corpi organici ed inorganici

non è altro che trasformazione e trasposizione incessante della materia; con Virchow: non vi ha posto nè per Dio nel mondo nè nell'uomo per un'anima o per un principio immateriale della vita. Potremo facilmente moltiplicare le citazioni, ma le riferite ci paiono più che sufficienti che pel Cristianesimo è tutt'altro che indifferente la questione dell'origine del mondo e del modo di risolverla. Come poi non possa rimanere intatto il concetto religioso secondo il Cristianesimo a fronte della soluzione proposta dal Naturalismo così detto scientifico, anzi sia rilegato fra le chimere, non saremo noi che lo diciamo ma sarà Federico Strauss a cui niuno vorrà negare la competenza in tale materia.

È vero che nelle alte regioni, nelle quali ci portano i nostri poeti, e nell'oceano di armonie, che spargono i nostri compositori intorno a noi, sparisce e si dissolve ogni miseria terrestre, e come per incanto vediamo anche cancellate quelle macchie, che non ci riesce mai di levarci di dosso. Ma ciò dura pochi momenti, e non riesce che nel mondo della fantasia e subito ricadiamo nella rozza realtà, nell'angusta via e l'antico dolore ci riprende da ogni parte. Contro l'angoscia, che ci procurano il rimorso e la coscienza di quelle macchie, il cristianesimo ci offre la redenzione; contro il tormentoso sentimento di essere abbandonati nel mondo al brutale caso, esso ci apre le braccia soccorevoli della fede nella provvidenza, e illumina tutta la triste notte terrestre colla prospettiva della vita celeste. Che tutte queste consolazioni cadano irremissibilmente davanti al nostro punto di veduta (cioè davanti al naturalismo così detto scientifico), debbe essersene accorto e persuaso chiunque vi si sia messo fosse anche con un piede solo. Ma egli domanderà che cosa possiamo offrirgli in cambio. E risponde: come? dopo ciò che è stato detto non potrà egli stesso rispondere a questa domanda? E cosa sia

stato detto lo riassume egli stesso: la perdita della fede nella provvidenza appartiene davvero ad uno dei danni più sensibili che pervengono dall'abbandono del Cristianesimo. L'uomo si vede in mezzo all'immenso meccanismo dell'Universo colle sue ferree ruote dentate che girano rombando, co' suoi pesanti martelli e magli che stordiscono cadendo; e in questo veramente formidabile meccanismo l'uomo si trova inerme e senza aiuto, mai nemmeno per un solo momento, sicuro di non essere pigliato e squarciato nell'inavvertito moto di una ruota, o schiacciato sotto un martello. Questo senso di assoluto abbandono è davvero terribile! Ma a che giova farsi illusione? Il nostro desiderio non può cambiare il mondo, e la nostra ragione ci fa conoscere che esso è davvero una macchina siffatta (*l'antica e le nuova fede*, conclusione). Questo per la vita presente, quanto allo avvenire il naturalismo, o monismo o uniteismo, ci consola colle parole di Fenerbach: non desidero in alcun modo di incontrarmi nelle sfere delle ombre con Socrate e S. Agostino! Il pensiero e la azione della vita hanno finito per affaticarmi. Lasciatemi dormire. Io scendo nel nulla, donde un altro uomo ascenderà alla vita. Che significa la parola, *tu morrai!* Significa tu perderai la tua Egoità. Egoisti andate a guarirvi della vostra malattia! Evviva la morte, adorate la morte (Inno alla morte). Dal che concludiamo che se l'elevata dottrina morale cristiana non sta da sè, ma è riverberazione dei dogmi delle verità divine teologiche, assolute che il Cristianesimo proclama ed incarna; questo necessariamente non sorge nè sta da sè, ma deve trovare la sua solida base nella realtà Storica di Cristo e della sua divina missione.

R. BOBBA.

Il Nyâya e la logica aristotelica

Leggesi in un'opera d'un filosofo moderno (1) un passo, dove si cerca di connettere storicamente le dottrine esposte nell'*Organo* con le precedenti scuole greche.

Lo Stagirita non avrebbe fatto altro, che raccogliere ed ordinare il materiale apparecchiatogli da' suoi predecessori: e, quindi, sarebbe da prestarsi poca fede all'opinione, specialmente propugnata da Jones (2), che Callistene, trovata presso gl'Indiani una logica già compiuta, l'avesse comunicata a suo zio Aristotile.

Però se il grande filosofo debba risguardarsi nella logica come continuatore di dottrine di già germogliate nel suolo ellenico, o pure se le radici delle medesime si debbano rintracciare nella filosofia brâhmanica, resta ancora indeciso, e sarebbe buona cosa mettere in sodo. Perchè poco certamente si può concludere dalla breve disamina dello sviluppo della dialettica greca, che fa lo Schopenhauer (3); e, d'altra parte, anche le ipotesi proposte dai moderni indianisti non poggiano su basi troppo sicure, perchè, salve alcune somiglianze e la possibilità di uno scambio d'idee e di cognizioni fra il mondo greco e l'indiano

(1) SCHOPENHAUER. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, ed. Frauenstädt. Lipsia Brockhaus 1882. Vol· I. pag. 57.

(2) JONES. *Asiatic researches : on the philosophy of the Asiatics.* Vol. IV, pag. 163.

(3) D'opinione contraria allo Schopenhauer è lo Zeller, che dice Aristotele fondatore della logica e inventore del sillogismo. Così anche il Prantl nella sua Storia della logica. (Vol. I., pag. 264).

al tempo delle spedizioni di Alessandro Magno, non adducono altri argomenti a confortare il loro asserto.

Ora che la paziente critica dell'opere greche e gli studii degl'indianisti hanno fatto tanti progressi, sarebbe desiderabile che un poco almeno di luce venisse gittata su tale questione. Lo che certo io non pretendo fare: mi propongo solo d'esporre lo stato attuale delle cose, ed alcune notizie, che, col consiglio del mio venerato maestro, l'illustre prof. Zimmermann, ho potuto raccogliere.

Già prima di Aristotile si possono notare nella filosofia greca delle sorprendenti analogie colla filosofia indiana.

L'ἄπειρον di Anassimandro è un'immàgine di Brâhma; da lui ogni cosa ha origine e tutto in lui ritorna. Empedocle e gli atomisti ricordano il *Vaiçeshika* di Kanâda, Anassagora il *Sânkhya*; ma più ancora la metempsicosi di Pitagora e l'idealismo di Platone, le dottrine analoghe delle religioni brahmanica e buddhistica. Questo indurrebbe ad ammettere, che la filosofia sanscrita si sia estesa per tempo oltre i confini naturali, e, direttamente o indirettamente, abbia esercitata una influenza sulla Grecia. In ogni caso risulta una parità di condizioni ed un'affinità dell'ambiente intellettuale, che facilita e rende verosimile un trapianto di nozioni da un campo all'altro.

Ora, meravigliosa è l'analogia fra le dottrine logiche d'Aristotile e le indiane. Sì presso i Greci che nell'India la logica, sôrta nelle disputazioni accademiche, nelle scuole, si venne mano a mano perfezionando collo stabilire alcuni principii generali, come fondamenti della discussione (*sûtri*). Tanto i Veda che gli Scolastici comandano lo stesso procedimento dello studio: cioè *pongono* la questione, *definiscono*, *dimostrano*. Ma la somiglianza di questi sistemi si mostra ancor più grande, quando si rifletta che come le prime dottrine dialettiche indiane si svilupparono nei commenti (*upanishad*) dei Vedi, così la logica

scolastica si adattò poi allo studio della Bibbia: l'Organo di Aristotile per l'Aquinate come il sistema *Nyâya* per il Brahmino è un mezzo per esercitare la mente al pensare e all'interpretazione delle Sacre Carte.

La priorità del *Nyâya* parmi indiscutibile.

Sotto questo nome (che vuol dire *raziocinio*) si comprendono i due ultimi dei sei sistemi filosofici indiani: cioè il *Nyâya* propriamente detto, che si attribuisce a Gotama, e il sistema di Kanâda, Vaiçeshika.

Ambi furono resi noti agli Europei da Colebrooke, che li pubblicò assieme, nel 1842, negli atti della Società asiatica. Vi si legge questo sillogismo:

1° *Questa collina arde*;
2° *perchè fuma.*
3° *Ciò che fuma arde*;
4° *ora la collina fuma*;
5° *dunque arde.*

E quì si trova lo schema del raziocinio aristotelico prendendo gli ultimi tre membri; oppure i primi tre, ma in ordine inverso. Questo raddoppiamento dei termini, questa esuberanza orientale nella forma del discorso, Aristotile, posto che l'avesse conosciuta, l'avrebbe tolta, e col suo fine accorgimento, avrebbe serrato il ragionamento nel numero necessario e sufficiente delle proposizioni.

Ma resta a decidersi se l'abbia conosciuto.

Il suddetto Colebrooke, che aveva nella sua biblioteca ben cento opere di filosofia nyâya, da raffronti fatti, opina di sì: asserisco il contrario Barthélemy Sainte Hilaire, in una memoria letta nel luglio del 1846 all'Accademia di Francia, pure giudicando da prove interne.

Si disse, come vedemmo prima, che Callistene, il quale compagnava Alessandro, gli avesse mandato un sistema indi

di logica — verosimilmente questo. Attingendo ora alle fonti storiche risulta che Alessandro aiutava, in principio, in ogni modo gli studii di Aristotile (1). E Callistene, d'altronde, che insieme a lui venne istruito dallo zio, mandò a quest'ultimo ancora altre volte notizie dei paesi visitati e specialmente osservazioni astronomiche caldee, da Babilonia (2). Sulla filosofia indiana, e specialmente « yoga », certo riseppero qualcosa i Greci dagli Anacoreti, incontrati nel paese dei Tassili (fra i quali Mandanis — o Dandamis — e il celebre Kalanos, che poi seguì Alessandro), dei quali parlano Onesicrate, Nearco, Megastene ecc. (3).

Come si vede, la questione è interessante e mi pare che oramai, anzichè passarla sotto silenzio, come fa lo Zeller nel suo celebre libro sulla filosofia dei Greci, sarebbe meglio il discuterla.

Zara, 10 luglio 1889.

Dott. ALBINO NAGY.

(1) Vedi Athen. IX, 398, e Plin. *Hist. nat.* VIII, 16, 44.

(2) Simpl. *de coelo,* schol, 503 a 26. Porfirio.

(3) Cfr. LASSEN. *Indische Alterthumskunde.* Lipsia 1862. Vol. II. pag. 621-746.

BIBLIOGRAFIA

PIETRO CERETTI (Theophilus Eleutherus). — *Saggio circa la ragione logica di tutte le cose.* — Versione dal latino dei prof. CARLO BADINI ed E. ANTONIETTI. — Vol. I (Prolegomeni). — Torino, Unione Tipografico-editrice, 1888.

Il volume di ben 930 pagine annunziato di sopra è il primo di un'opera del filosofo intrese Pietro Ceretti. Egli avea cominciato a pubblicarla in latino col titolo e pseudonimo: *Pasaelogices specimen Theophilo Eleuthero editum*, Intri. L'opera doveva essere molto ampia, perchè era stata disegnata, e in buona parte anche effettuata, per otto volumi; ma non ne furono pubblicati che tre negli anni 1864-67.

Per ciò che concerne il titolo italiano dell'opera, io avrei preferito quello di *Saggio di panlogica*, come più breve, più determinato e, credo anche, più corrispondente al pensiere del Ceretti. Ma è cosa di poco momento; giacchè l'altro adoperato, ove sia inteso nel suo vero senso speculativo, pur esprime siffatto pensiere. Nella traduzione italiana però al pseudonimo di Teofilo Eleutero è stato sostituito il vero nome dell'autore. Ad onor di lui, voglio rilevare che il pseudonimo sotto cui si nascose corrispondeva pienamente a quello che costituì l'aspirazione e la realtà di tutta la sua vita. Giacchè Teofilo ei fu davvero, per avere appunto con ardente e incessante amore ricercato, meditato ed espresso il divino nelle numerose sue opere: ed a Teofilo ebbe ragione di unir l'altro di Eleutero; perchè il divino ei cercò ed espresse con quella piena libertà di pensiere, che si addice al filosofo speculativo.

Del moltissimo che scrisse, non solo come filosofo, ma anche come letterato e poeta, ho riferito lungamente in un apposito scritto di quattrocento e più pagine, al quale rimando

il lettore, cioè quello da me pubblicato col titolo di *Notizia degli scritti e del pensiero filosofico di Pietro Ceretti*, Torino 1886. Qui, limitandomi all'opera, onde sono apparsi i predetti Prolegomeni, dico che essa è di quelle, che non si scrivono ogni giorno; giacchè richiedono tale lena, costanza e fortezza di mente e ad un tempo tal potenza di sistemazione che debbono di necessità esser poco frequenti. Quanto alla concezione e maniera di essa, per darne un'idea, dico che è una vasta enciclopedia filosofica sul genere della *Enciclopedia delle scienze filosofiche* di Hegel. E ripeto volentieri ciò che dissi un paio d'anni fa, che, cioè, se Ceretti avesse scritta la sua opera in italiano e l'avesse pubblicata tutta tra il sessanta e il settanta, quando l'hegelianismo era ancora in auge da noi, egli avrebbe indubbiamente preso il primo posto od uno dei primi tra gli hegeliani d'Italia. Ma, lasciando l'opera in genere, vengo allo scopo di questo breve cenno, cioè, ad informare il lettore, che nol sappia, del pensiere di questo primo volume della medesima.

Pietro Ceretti mirava alto e voleva prendere nella storia filosofica una posizione propria e necessariamente emergente dal corso storico del pensiere. In questo corso ei pensava che il risultato e il punto culminante fosse rappresentato dall'hegelianismo; e come ammetteva la ragion di essere sì del corso, che del risultato, così pensava parimenti che non si potesse non essere hegeliani. Chi non l'avesse voluto, dovea porsi fuori della ragione storica, é a dir così, fuori della stessa umanità, la quale in tal corso manifestava appunto il proprio essere e pensare.

Se non che, se teneva ed accoglieva l'hegelianismo come il punto storico culminante, no 'l riteneva pel punto definitivo ed ultimo, stimando anzi potersi e doversi fare un passo oltre al medesimo. E questo è quello ch'ei si è proposto di fare col proprio sistema filosofico, con tutto che, per la ragione e continuità storica predetta, pensasse doversi fare coi generici principii e col metodo dell'hegelianismo stesso. Ora, ciò che si è proposto di fare, e in continuità delle antecedenze storiche, è appunto quello che costituisce il contenuto ed il pensiere di questi Prolegomeni, i quali si distinguono nettamente in due

parti. L'una, cioè, è una delineazione preliminare della speculazione, fatta suppergiù secondo il pensiero hegeliano, per la ragione che questo è da lui ritenuto come la più schietta espressione della concezione speculativa; e a questa parte dà l'importanza e il nome di Prospetto storico. L'altra è la preliminare delineazione del proprio sistema, che dev'essere il predetto novello passo da fare oltre all'hegelianismo e costituire una vera riforma del medesimo. Il modo e procedimento delle due parti è da lui pensato e delineato come segue.

Ritenendo dunque che l'hegelianismo segnava il punto culminante della speculazione prima di lui, nel dare esecuzione al mentovato Prospetto, si riattacca naturalmente a quello sì pel contenuto, che per la forma o metodo che dir si voglia. Quanto al metodo, in conformità del pensiero e ritmo de' famosi momenti hegeliani dell'*in sè*, del *per sè* e dell'*in sè e per sè*, ammette pur tre momenti del processo metodico, appellandoli però *posizione*, *riflessione*, *concezione*. I quali momenti costituiscono anch'essi, come in Hegel, una connessa triplicità di termini ed esprimono la posizione di un principio, la contrapposizione di un altro principio e la conciliazione de' due principii opposti. Tal metodo è in genere, sì nella dottrina hegeliana, sì nella propria che dev'esserne la riforma, designato come un procedimento metodico secondo la Nozione o secondo l'Idea.

Ciò posto, il Prospetto in quistione, conformemente alla Nozione e relativo metodo, è distinto ed effettuato secondo:

a) La *Nozione posta*, che abbraccia ciò che egli chiama l'estetica umana, od *arte*, e l'estetica divina, o *teologia*;

b) La *Nozione riflessa*, o scienza induttiva, che abbraccia la storia naturale (o Natura) e la storia spirituale (o Spirito);

c) La *Nozione concepita*, che abbraccia la filosofia propriamente detta, e sì nella manifestazione storica (storia della filosofia) che in quella teorica e sistematica della medesima.

Secondo un tal disegno, ei comincia la delineazione di quei principii che costituiscono l'arte, tanto come umana ed estetica propriamente detta, quanto come divina, o teologica [illegible] si voglia. Quanto alla prima, accenna sommariamente i pr[illegible] cipii dell'architettura, della scultura, della pittura, della mus[illegible]

e della poesia, la quale ultima distingue in epica, lirica, drammatica. Quanto alla seconda, espone, pur sommariamente, i principii concernenti il divino, e propriamente considera Dio in tre aspetti, in quelli, cioè, della sua infinitezza, finitezza ed assolutezza (Deus infinitus, Deus finitus, Deus absolutus). Questa parte nell'hegelianismo ha il suo posto nella filosofia dello spirito propriamente detta. Ceretti, invece, discostandosi da Hegel, la prepone sì a questa, che alla stessa filosofia della natura, perchè, a differenza di Hegel, pensa che il primo modo di apprendere le cose è il rappresentativo e fantastico (che è produttivo dell'arte), e non ancora lo speculativo e concettuale; ed è per questo ch'egli ha preposta la parte predetta.

Esaurita questa prima parte del Prospetto, passa alla seconda, a quella cioè della storia naturale e spirituale. La storia naturale concerne la natura propriamente detta, la quale *in grosso* è da lui concepita e delineata secondo la speculazione hegeliana. Cioè, la natura è concepita come l'Idea esteriorata, l'Idea nella sua sensibile manifestazione; ed è poi distinta e delineata (anche in modo vicino al pensiero hegeliano) come natura *matematica* (Hegel la chiama propriamente meccanica), *fisica* ed *organica*. Va solo notato che in Ceretti la distinzione de' momenti dell'Idea naturale è forse più minuta, specialmente nella natura meccanica. Ad ogni modo però, in tal distinzione e delineazione, pur presentando questa parte del Prospetto della speculazione secondo l'egelianismo, lo fa in modo proprio ed indipendente.

La storia spirituale o, che vale lo stesso, lo spirito, nella sua maggior parte è pur concepito e delineato come nell'hegelianismo. Infatti, ei lo designa come l'unità dell'Idea (logica) e della Natura, lo distingue in soggettivo, oggettivo ed assoluto, e vi espone i relativi momenti o principii che dir si vogliano. A differenza di Hegel però, l'Arte e la Religione, per la ragione antecedentemente mentovata, han trovato posto innanzi sotto la determinazione di concezione estetica.

Finalmente nello spirito stesso (o nella storia spirituale) riassume e allega i principii della *Nozione concepita*, delineando la speculazione filosofica nel suo general concetto, nelle forme, dommatica, scettica ed idealistica, in cui si è informata e per

cui è passata nel suo processo storico, e, da ultimo, ne' singoli grandi sistemi filosofici, in cui si è venuta realmente concretando ed esponendo. La storica delineazione de' sistemi è fatta brevemente, ma ad un tempo succosamente e stupendamente, cominciando dalla filosofia orientale (indiana, cinese, ecc.) e venendo, attraverso della greca e della medioevale, alla moderna; nella quale l'hegelianismo è da lui pensato ed esposto come l'ultimo più maturo, più ricco, più speculativo concepimento filosofico.

Tale è la materia del Prospetto storico della speculazione, che deve anche servire come introduttivo a tutta la sua opera filosofica.

Pervenuto a tal punto il Ceretti inizia la seconda parte dei Prolegomeni, la delineazione dunque di quei proprii principii filosofici, che debbono costituire l'ulteriore passo della speculazione innanzi rilevato. Questa parte del volume, benchè assai più breve dell'altra, è forse ancor più notevole, siccome quella che, pur moventesi nella generale orbita del pensiero hegeliano, contiene quel tanto di proprio e di originale che spetta al filosofo d'Intra. Ad intender bene la cosa, è necessario accennare brevemente le ragioni, per cui egli, riconoscendo il buono e pregevole dell'hegelianismo, lo accoglieva, e, riconoscendone anche il lato difettivo e men buono, voleva riformarlo.

Quanto al primo lato, ei pensa che il vero modo di conoscer le cose è quello di conoscerle ne' lor principii costitutivi ed essenziali, o, che vale lo stesso, nelle loro idee: principii od idee che nel lor complesso non son poi altro che il Principio assoluto o l'Idea assoluta di quelle cose istesse. Ciò significa che il vero modo, e però metodo, di conoscer le cose è quello di conoscerle secondo l'Idea, o, come dice il Ceretti, secondo la Nozione. Ora quello che, secondo lui, ha veramente conosciuto e filosofato così è stato Hegel; e tal conoscere e filosofare si riassume in quell'Idealismo assoluto, fuori del quale, secondo lui, non è possibile vera conoscenza e vera speculazione filosofica. Questa speculazione è stata tanto maggiore, in quanto, non solo costituisce un grande sistema, ma accoglie in questo tutti i sistemi filosofici anteriori; e gli stessi sistemi filosofici futuri dovranno riattaccarsi ad esso. Insomma,

ei pensa che l'hegelianismo, pel metodo e per l'universale concezione e sistemazione, è il più speculativo di tutti i sistemi.

Ciò non ostante, l'istesso sistema hegeliano, specialmente per ciò che concerne la dialettica, non va esente da difetti, che il Ceretti rileva rispetto alle tre parti in cui si divide la filosofia hegeliana, cioè la logica, la filosofia della natura e quella dello spirito. Nella logica rileva i seguenti principali difetti. Primamente il processo dialettico della Nozione (o Idea logica) è inconscio; e l'incoscienza nella logica a lui pare irrazionale e insostenibile. Secondamente, tal processo è astratto, invece di esser concreto; e, per giunta, è soltanto esplicativo, mentre dovrebb'essere esplicativo ed implicativo ad un tempo. In terzo luogo il detto processo non tien conto sufficiente del *corso* dialettico, riassumendosi e manifestandosi sopratutto in un *risultato*. Ora, il Ceretti, che vuol riformare la filosofia hegeliana, propugna sopratutto la emendazione di questi difetti, ed in guisa che vada emendato il primo colla generale coscienza logica della Nozione od Idea; vada emendato il secondo, facendo sì che la genesi delle categorie (principii logici) non sia un processo astratto di esplicazione, ma un concreto processo di contemporanea esplicazione ed implicazione, nel quale i momenti opposti realmente si negano ed unificano; e si emendi il terzo, in quanto l'Idea non si riassuma nel solo risultato, ma si affermi in ogni momento di tutto il suo corso. Per ciò che concerne i difetti della filosofia hegeliana della natura, essi si riassumono in questo, che il metodo hegeliano in tal parte della filosofia non raggiunge la concretezza della natura stessa: il quale difetto vuol emendare col raggiungere appunto tal concretezza. E finalmente, quanto alla filosofia dello spirito, accanto a qualche altro difetto di minore importanza, rileva come capitale quello stesso già rilevato per la logica, che, cioè, l'Idea sorga e si costituisca come spirituale più nel *risultato* che nel *successivo corso* della evoluzione della medesima: al qual vizio propone la correzione, che la genesi evulutiva dello spirito si faccia a grado a grado lungo tutto il corso.

Ciò posto, il Ceretti delinea finalmente il modo come intende di rinnovare e riformare l'hegelianismo. Se io debbo dire in poche parole quale a me sembra il pensiero intimo di que-

sta riforma, dirò che la logica hegeliana trova in lui un uomo che la estende alla realtà universale: dirò che la logica ed il logismo, che in Hegel sono un lato della realtà e dello scibile, in Ceretti diventano tutto, diventano panlogica o panlogismo, che dir si voglia. Ecco perchè io diceva che nella traduzione dell'opera sarebbe stato meglio di ritenere il titolo di *Saggio di Panlogica*. A far bene intendere la cosa, aggiungo il seguente schiarimento. Hegel pone a principio fondamentale della realtà e della filosofia l'Idea assoluta nelle tre forme di Idea logica (o Logo), che è l'Idea in sè, di Idea naturale, che è l'Idea per sè, e di Idea spirituale, che è l'Idea in sè e per sè: Ceretti pone invece il Logo assoluto, il quale esiste pure in tre forme, cioè in sè, fuori di sè, con sè. Come si vede, il Logo che in Hegel era la sola Idea logica, una dunque delle tre forme o parti della realtà, in Ceretti diventa tutto, diventa anche Natura e Spirito. Ed è in ciò che sta il principio proprio, importante e caratteristico della filosofia cerettiana, principio che nell'hegelianismo e sopratutto nell'hegelianismo italiano fa prendere al Ceretti una propria e speciale posizione filosofica.

In base a tal principio distingue e delinea le parti della sua filosofia come segue. Cioè, il Logo è

1° Logo in sè, od esologico (da ἐς, εἰς, dentro e λόγος), che, trattato ed esposto sotto il nome di *Esologia*, costituisce il campo logico propriamente detto e corrisponde alla Logica (hegeliana);

2° Logo fuori di sè, od essologico (da ἔξω fuori), che costituisce il campo della natura e col nome di *Essologia* corrisponde alla filosofia della Natura di Hegel;

3° Logo con sè, o sinautologico (da σύν e αὐτός, con, stesso), che costituisce il campo dello spirito e, sotto il nome di *Sinautologia*, corrisponde alla filosofia hegeliana dello Spirito.

Quanto a sì fatte parti istesse, ei le suddistingue ulteriormente, secondo il tipo generico della tricotomia hegeliana, nel seguente modo. La Esologia è distinta in *prologia*, *dialogia*, *autologia*, le quali, naturalmente, han ciascuna un speciale determinazione e trattazione. La Essologia è distint anch'essa in tre parti, che sono il logo *meccanico*, il logo

sico e il logo *organico*. Queste tre parti, vicinamente alla terminologia e denominazione hegeliana, son da lui anche designate come natura matematica, fisica e biologica. Chi si meravigli della denominazione di logo *fisico*, eccetera, pensi, da una parte, al carattere non solo ideale, ma anche reale e naturale dell'Idea hegeliana, dall'altra, alla Intelligenza petrificata di Schelling, al quale ultimo, specialmente nella filosofia della natura (nella Essologia dunque), il Ceretti s'imparenta. Il Logo è per quest'ultimo il principio *universale* della realtà; e quindi anche della realtà naturale e materiale. La Sinautologia è finalmente distinta in *antropologia*, *antropopedeutica* ed *antroposofia*.

Le tre grandi parti predette (Esologia, Essologia e Sinautologia) costituiscono poi nel lor complesso il ciclo assoluto della speculazione panlogica.

Tale è la delineazione sommaria sì dell'intento che della materia del primo volume dell'opera latina uscito in luce. Io non posso entrare nelle particolarità della cosa, tanto più che queste, trattandosi di materia pensata, elaborata ed esposta con sistematico e speculativo rigore, richiederebbero un più lungo discorso di quel che comporti il semplice annunzio di un'opera. Ceretti va studiato, per esser giudicato. Chi vuole però studiarlo e giudicarlo, deve riportarsi al tempo in cui egli ha pensato e scritto, all'ambiente filosofico, in mezzo al quale era l'Italia in quel tempo istesso, e finalmente al pensiero filosófico germanico in genere e all'hegeliano in ispecie, nella cui orbita si svolse il pensiero cerettiano. Solo così si può rettamente intendere e giudicare gli uomini. E quando il filosofo di Intra è studiato e considerato in tal guisa, egli è certamente un uomo non comune, un pensatore assai notabile ed importante, come credo aver dimostrato nella mia accennata *Notizia degli scritti e del Pensiero filosofico di Pietro Ceretti*, alla quale rimando.

PASQUALE D'ERCOLE.

DOMENICO BERTI. — *Giordano Bruno da Nola, sua vita e sue dottrine;* nuova edizione riveduta e notabilmente accresciuta. — Roma, Paravia e C., 1889.

Non esporremo il contenuto di questo libro, noto non solo a coloro che coltivano specialmente lo studio della filosofia e della sua storia, ma altresì a quanti si interessano agli studî storici in generale e alla letteratura nazionale. Fatto soggetto e più volte di esame e ampiamente lodato da critici competenti, esso (cosa rara per l'Italia) comparisce ora in una seconda edizione, riveduta e accresciuta: ci limitiamo a rilevare le differenze che distinguono questa seconda edizione dalla prima.

Alla primitiva Introduzione è premesso un proemio nel quale, espressa nuovamente la sua ammirazione pel carattere del Bruno e segnatamente per la forza e costanza delle sue convinzioni, l'autore espone le ragioni di questa seconda edizione; nella quale hanno dovuto prender posto i documenti nuovi apparsi nel ventennio che la separa dalla prima. La prima edizione conteneva 17 capitoli; quest'altra ne ha portato il numero a 20, variando alquanto la distribuzione della materia e facendovi aggiunte, fra le quali rileveremo quelle che risguardano la dimora del Bruno in Ginevra, il tempo del suo arrivo e soggiorno in questa città, le cause della sua partenza, il ritrovamento del nome *Iordanus Brunus* nella matricola dell'Università di Marburgo, l'ultimo anno della prigionia e della vita del Bruno e particolari del relativo processo finale, tolti dagli Archivi secreti vaticani. Oltre a queste aggiunte va pure segnalata l'ampliazione del capitolo in cui si discorre del soggiorno di Giordano a Londra e a Oxford e delle sue dispute avvenute colà.

Tutta la narrazione viene maggiormente illustrata dai nuovi documenti (1), riprodotti dall'Autore in questo volume. Un buon numero di note illustrative succedono al testo della biografia e fra esse ne va specialmente additata una che rileva l'errore

(1) Vedi BERTI DOMENICO: *Documenti intorno a Giordano Bruno da Nola.* Roma, coi tipi del Salviucci, 1880.

nel quale è caduto uno scrittore italiano, che si è occupato del Bruno, rintracciando, con documenti mal interpretati, le origini della famiglia di lui. Da esse note apprendiamo pure non essere mancato chi abbia preteso ritrovare tali origini fra le famiglie dell'Astigiano, pretesa affatto insostenibile.

Ai documenti relativi al processo veneto e già stampati nella prima edizione, l'Autore ne ha aggiunte tre altre serie coi titoli di: *Documenti Romani ;* cioè relativi alla prigionia e al processo del Bruno in Roma, di *Ginevrini*, cioè relativi al soggiorno di Bruno in Ginevra, e finalmente di *Varia*, cioè relativi allo studio di Marburgo e alla morte di Pomponio Algeri, altro martire della libertà di coscienza.

Una completa bibliografia riveduta delle opere edite e inedite di Giordano Bruno compie la seconda edizione di questo libro, insigne così per la compitezza e l'ordine del racconto, come per la sicurezza della critica, l'indipendenza del pensiero e l'imparzialità storica. Benchè la narrazione della vita del filosofo nolano ne sia lo scopo precipuo, la considerazione delle opere di lui vi accompagna così la serie degli anni e delle azioni da manifestare sulla filosofia del Bruno alcuni fondamentali concetti, che l'Autore promette di svolgere in altro volume di prossima pubblicazione. Una veduta fondamentale, che campeggia nei giudizî del Berti sulla dottrina del filosofo nolano, riguarda la sua relazione colla scienza della natura e la pone al di sopra di quante altre illustrarono i secoli del risorgimento, riproducendo o svolgendo le dottrine della Grecia antica. Si tratta principalmente del concetto dell'infinito e dell'unione della speculazione filosofica colla grande novità dell'astronomia, introdotta da Copernico. Un altro punto che risalta negli apprezzamenti dell'Autore di questa vita di Bruno, è l'opposizione fra il suo concetto di un panteismo naturalistico e quello dell'essere morale, che la filosofia cristiana pone alla base del mondo umano come al principio delle cose, concetto che da una parte innalza il sistema filosofico sul fondamento dello spirito, e d'altra parte attribuisce, come conseguenza, alle forze morali una decisa superiorità sulle materiali nell'universo.

LUIGI FERRI.

Luigi Credaro. — *Lo scetticismo degli Accademici* (*Le fonti — la storia esterna — la dottrina fondamentale*) — Roma, Tipografia alle Terme Diocleziane, 1889.

Questo libro è destinato a riempire felicemente una lacuna nella storia della filosofia greca. Senza dubbio la Nuova Accademia non è stata trascurata interamente sia nei lavori parziali dei filologi e filosofi che hanno trattato soggetti attinenti a questa scuola, sia nelle storie generali della filosofia e segnatamente nelle opere classiche del Ritter e dello Zeller; mancava tuttavia un lavoro speciale che, abbracciando la storia di essa nel suo insieme e nôn trascurando punto i particolari importanti, ne esponesse ed esaminasse sopra tutto l'aspetto più originale e quella parte di dottrine che più le sono proprie e per cui va più celebrata la sua fama, cioè lo Scetticismo degli Accademici. Questo soggetto speciale del suo lavoro il prof. Credaro lo ha trattato con metodo scientifico che a noi pare inappuntabile, cominciando dall'esaminare con grande compitezza di ricerche, dall'accertare con fine acume critico le fonti delle notizie e dei documenti che si possono raccogliere intorno alla vita e alle dottrine degli Accademici; studio tanto più necessario in quanto che la maggior parte dei grandi rappresentanti della scuola e segnatamente Arcesilao e Carneade non affidarono alla scrittura i loro pensieri, e degli altri non rimangono neppure frammenti.

L'opera si comporrà di due volumi; il primo, che ora è dato in luce e che può anche stare da sè, discute e stabilisce il valore degli scritti filosofici di Cicerone come fonte della storia dell'Accademia, determina quello degli scritti di Sesto Empirico, Diogene Laerzio e Numenio platonico in risguardo al medesimo oggetto; espone la storia esterna dell'Accademia, raccogliendo da ogni parte notizie che ne illustrano le relazioni religiose e politiche, nonchè l'andamento economico e tutto che si attiene al suo governo come istituzione indipendente dallo Stato e non di meno influente su di esso; espone quindi in circa cento pagine la dottrina degli Accademici, trattando successivamente del problema gnoseologico, cosmologico e religioso. Il secondo volume, del quale l'Autore traccia il pro

gramma alla fine di questo, esporrà la parte positiva delle dottrine filosofiche di ciascuno degli scolarchi. La chiarezza e proprietà di stile, l'ordine del libro, anche l'interesse che l'Autore ha saputo spargere nella trattazione di un soggetto per se stesso arido, rendono il suo lavoro dilettevole e utile non solo ai filosofi, ma anche agli studiosi delle lettere classiche e della storia.

Crediamo che i lettori ci sapranno grado di farne loro conoscere la conclusione:

« Sottopongo al giudizio del pubblico, questa prima parte del lavoro; qualunque possa essere il risultato di esso, ho sicura coscienza che due stelle m'illuminarono nel faticoso cammino, la chiarezza e la verità. Per questo ho voluto incominciare il libro col capitolo intorno alle fonti.

« Avevo prima intrapresa l'esposizione della filosofia dei Nuovi Accademici senza fare un particolare esame del valore di essa; ma molte oscurità e incertezze si affacciavano al pensiero. Non essendo pervenuti a noi gli scritti di questi filosofi e dovendo ricorrere per conoscerne le idee a testimoni che vissero in tempi assai posteriori, sorgevano naturalmente mille dubbi intorno alla fiducia che meritavano costoro, sia per la natura dei mezzi, dai quali essi alla lor volta avevano tratto profitto per conoscere lo scetticismo accademico, sia pel modo con cui se ne erano valsi, sia infine pel loro intendimento più teoretico che storico e la poca attitudine di qualcuno di essi a comprendere e ad apprezzare equamente un tale indirizzo filosofico. Trovava pure delle contraddizioni tra i varî autori, e in questo caso a chi dovevo preferibilmente credere senza conoscere ben addentro il valore di ciascuno? Giudicai perciò dovere imposto da una perfetta veracità di fare uno studio preliminare sul valore storico di quegli antichi che avevano scritto intorno a' miei filosofi; sospesi l' esposizione della dottrina filosofica e mi diedi tutto allo studio sulle fonti dei testimoni; e in queste indagini lunghe e minute spesi assai tempo e sopportai fatica più grave di quanto forse parrà da quel poco che ho scritto.

« Naturalmente io mi valsi largamente degli studi filologici pubblicatisi intorno a Cicerone, Sesto Empirico, Diogene Laer-

zio e Numenio; anzi mirai più a conoscere e a riassumere questi nei loro risultati che a contrapporre vedute mie; l'accordo dei filologi fu molte volte per me il criterio di verità; tuttavia, anche in questa parte introduttiva, non feci getto della mia indipendenza di giudizio. Dopo quello studio, io acquistai idea chiara e precisa del valore dei miei autori e precedetti nell'esposizione sicuro e franco, diretto dalle norme che avevo potuto stabilire. Ed anche il lettore (voglio concedermi l'illusione di averne), visto il grado di fiducia che merita ciascuna fonte, e tenuto conto delle testimonianze che ho avuto cura di citare in ogni passo, acquisterà delle dottrine neo-accademiche una idea distinta e chiara, e saprà quanta e quale fede prestare a ciascun punto dell'esposizione. Non è solo la quantità delle cognizioni che stabilisce la bontà di una storia, ma anche la qualità di esse e lo stato, in cui deve trovarsi la mente di chi l'ha composta e di chi l'ha letta per rispetto al suo valore obbiettivo. L'indirizzo critico, che hanno preso oggigiorno tutti i rami del sapere, rende necessario uno studio propedeutico sulle fonti per ogni monografia storica. E questo studio, a mio avviso, compie, per rispetto alla storia della filosofia di quei pensatori che non lasciarono scritti, quello stesso ufficio che la critica della conoscenza compie per rispetto al sapere in genere. Esso perciò, come disse il Lotze di questa parte della filosofia, non può essere impunemente trascurato.

« Non si potrebbe sufficientemente giudicare l'opportunità e l'utilità del capitolo sulle fonti solamente da questa prima parte, nella quale sono narrate le idee di due pensatori assai illustri e aventi un indirizzo proprio. Già qui, collo stabilire la fonte della critica della teologia epicurea esposta da Cicerone, abbiamo potuto rivendicarne a Carneade il merito e dare un nuovo contributo alla storia della filosofia. Parecchi punti dubbi e controversi poterono essere discussi e ricevettero una soluzione critica in forza delle premesse stabilite anteriormente sul valore relativo dei singoli testimoni; tuttavia l'accordo di questi nell'esposizione delle idee di Arcesilao e Carneade era da aspettarsi, stante l'indirizzo determinato e reciso che i due scolarchi avevano introdotto nella scuola. Ma più innanzi

quando esporremo le idee dei seguaci di Carneade, fra i quali incomincia a rendersi più spiccata la tendenza all'eccletismo e al dommatismo, un tale accordo tra gli antichi cessa, per dare luogo a tradizioni spesso fra loro opposte, le quali non potrebbero essere discusse senza un principio superiore, sul quale fondarsi per giungere a scoprire quella che si è avvicinata di più alla verità. Allora si trarranno molto maggiori vantaggi dallo studio preliminare sulle fonti, che è il terreno neutrale, in cui la filologia e la filosofia si debbono incontrare per aiutarsi a vicenda.

« Nel secondo capitolo fu raccontata la storia esterna della scuola, perchè i cenni biografici, l'indole intellettuale e morale dei pensatori, le relazioni esterne coi contemporanei ci dànno ragione di molte loro idee, concorrendo sempre alla formazione di un sistema fattori individuali e generali. Si tentò di determinare con precisione l'epoca in cui vissero i filosofi, che furono oggetto di studio; nè questa è da credersi un'inutile esteriorità. L'esatta determinazione del tempo, nel quale si escogitò una dottrina, è assai utile per ispiegare i motivi di essa e stabilire i rapporti causali che ebbe con altre. A mo' d'esempio, si dovette fondarsi sulla cronologia per confutare la tradizione di Numenio che l'innovazione di Arcesilao sia stata prodotta da un rancore personale verso lo stoico Zenone. Parmi di avere in questa parte tralasciato nulla che fosse di qualche importanza a formare un concetto chiaro e distinto delle persone dei nostri filosofi. Il lettore, vedendo che questi fatti derivano nella maggior parte dal biografo Diogene Laerzio, del quale si è tentato determinare il valore storico, saprà anche in quale conto debbono essere tenuti.

« Nel terzo capitolo ho esposto la dottrina logica e fisica, in ciò che essa presentava di più certo e determinato; vi sono però molte altre informazioni da discutere, perchè provenienti da fonti secondarie e degne di poca fede; la questione più importante è quella di sapere se lo scetticismo di Arcesilao fu sincero, cioè la schietta manifestazione del suo pensiero, oppure, come attestano alcuni, un puro mezzo per abbattere le teorie delle scuole opposte, mentre egli ai più fidi discepoli insegnava il dommatismo platonico nella sua forma genuina.

Tali questioni saranno trattate nel primo capitolo della seconda parte.

« Sebbene del problema logico siano state finora esposte solamente le idee fondamentali, quelle intorno a cui non sorge alcun dubbio per il valore degli autori, dai quali furono attinte e per l'accordo ch'esiste tra loro, si può essere persuasi che i Neo-accademici meritano nella storia della filosofia un posto più onorevole di quello che per lo innanzi occuparono. Essi furono dai più giudicati scettici e come tali ritenuti semplici imitatori di Pirrone e dei Sofisti derisi da Socrate e da Platone. Lo scetticismo dell'Accademia, se per un rispetto è un frutto della stagione, ossia un risultamento della stanchezza generale e della mancanza di produttività filosofica del popolo ellenico, per l'altro è un segno della irrequietudine dello spirito insoddisfatto del dommatismo dei contemporanei; la moltiplicità e la serietà degli argomenti coi quali i Nuovi Accademici seppero sostenere la loro opposizione, mostra che possedevano ancora molto vigore speculativo. I dommatici credevano che la percezione fosse una copia fedele della realtà; Arcesilao e Carneade, con quella profondità e acutezza che non si possono ritrovare in uno scettico stanco e sfiduciato, analizzarono gli errori di questa teoria della conoscenza, e col negare l'identità tra percezione e oggetto esterno, tra idea e realtà, fecero il primo passo verso il criticismo moderno. Certamente ad essi non venne in mente di spiegare questa difficoltà coll'ammettere che la percezione fosse un'associazione di elementi oggettivi e soggettivi; che l'uomo percepisce il mondo esterno applicandovi norme e leggi sue proprie, e che perciò la mente non può adeguare la realtà; tuttavia il primo passo verso questa soluzione doveva necessariamente essere la coscienza della falsità dell' empirismo grossolano seguito dagli Epicurei e dagli Stoici. I Neo-accademici furono i primi a fare questo passo, dichiarando che la percezione è sempre uno stato del soggetto, un'alterazione dell'anima, nella quale non è possibile distinguere l'oggetto dalla modificazione, e negando per conseguenza la possibilità di stabilire un criterio di verità come avevano preteso i loro avversari.

« Nella filosofia religiosa Carneade è un vero precursore del

idee moderne; le accuse che ai nostri giorni si muovono alla personalità di Dio in sostanza non differiscouo da quelle da lui concepite, e l'opposizione mossa da lui alla fisica stoica fu veramente liberale e feconda di nuove idee. Egli mise in chiaro le contraddizioni, in cui si cade attribuendo a Dio una persona con determinate qualità e attribuzioni, come pretendevano gli Stoici, gli Epicurei ed altri; e intuì il concetto moderno che alla divinità si può prestare fede, ma non se ne può scientificamente dimostrare l'esistenza, nè tanto meno determinare gli attributi o assumerla a spiegare i fatti della natura; negò gli dei della scienza, ma volle che fossero conservati e onorati quelli della tradizione. Indicò il contrasto che esiste tra la virtù e l'infelicità che spesso accompagna una vita onesta; ma non fece l'apologia della disonestà. Tuttavia dalla contraddizione fra l'esigenza interiore della virtù che gli Stoici sentivano assai profondamente, e la tendenza innata nell'uomo alla felicità, trasse argomento per negare la esistenza di un Ente supremo, che avesse cura del mondo e degli uomini. Lo stesso contrasto, da una parte spingerà Kant a certe vedute pessimistiche intorno alla natura, che non si cura per nulla della felicità degli uomini, dall'altra servirà a lui di argomento per assorgere ai due postulati dell'esistenza di Dio e dell'immortalità dell'anima, nei quali si concilii l'antinomia e trovino il loro appagamento felicità e dovere.

« La necessità di ricercare le cagioni naturali dei fatti e non ricorrere all'intervento divino per la loro spiegazione, fu già da Carneade chiaramente concepita. Egli non negò l'ordine, nè la bellezza dell'universo; ma sostenne che tutta questa armonia potè essere il risultato di forze fisiche operanti senza scopo veruno. A lui pero, nè a nessuno degli antichi venne in mente di affermare che un tale accordo estetico potesse avere la sua ragione di essere nelle leggi del pensiero e nella natura del soggetto percipiente; ognuno fu persuaso che la bellezza dell'universo è qualche cosa che esiste in sè. Nella dottrina della divinazione egli rappresenta il buon senso e la ragione in lotta colla superstizione volgare e sciocca. Dai suoi ragionamenti contro la mantica stoica avrebbero non poco da imparare gli odierni sostenitori dello spiritismo. L'in-

terpretazione naturale ch'egli cerca di dare del sogno, di questo oscurissimo problema della psicologia, non fu di molto oltrepassata dalla filosofia moderna; nè la fisiologia è riuscita a insegnare molto di più positivo. Dalla spiegazione del sogno volle infatti Carneade escludere l'elemento sovrannaturale, ed in parte precorse la teoria di alcuni moderni, che il sogno è il passato, elaborato e riprodotto confusamente e meccanicamente dallo spirito libero da ogni preoccupazione. In tale guisa venne a negare che in esso vi fosse creazione di qualche cosa di nuovo e a togliere quindi il presagio; ma nelle sue idee non v'è nulla che abbia qualche attinenza colla dottrina dell'associazione, che qualcuno vuole fare incominciare da Aristotele.

« Spetta a Carneade il merito di avere per il primo intuita l'opportunità di distinguere la fede dalla scienza, la credenza religiosa dal sapere scientifico. Questa divisione venne rinnovata circa dodici secoli più tardi da Averroè, che ammise una duplice verità teologica e filosofica, divisione che venne accettata dal Pomponazzi e da altri filosofi cristiani del rinascimento e che, trasformata e adattata ai nuovi tempi e alla nuova civiltà, riapparve nel sistema di Kant, il quale volle fosse separata la filosofia teoretica dalla pratica; anzi egli fu tanto convinto della necessità di questa separazione, che raccomandò vivamente nella pedagogia agli educatori di svilupparne e coltivarne il concetto nelle menti degli scolari. »

LUIGI FERRI.

Gedanken über Religion und religiöse Probleme von LUDWIG STRÜMPELL. — Leipzig, Böhme, 1888.

La nostra Rivista (Anno II, vol. II) si è già occupata di Luigi Strümpell, professore di filosofia all'Università di Lipsia, facendo conoscere i suoi scritti e l'indirizzo della sua filosofia; ora crediamo opportuno d'informare brevemente i lettori di un

nuovo libro ch'egli ha pubblicato. Esso ha il titolo poco pretenzioso di *Pensieri sulla religione e i problemi religiosi*; più che un libro originale destinato a una nuova concezione religiosa, è un lavoro storico. Infatti in esso l'illustre e venerando professore di Lipsia, giunto al suo 77° anno di vità, pensò di scrivere, egli dice, il suo testamento filosofico con un tributo d'affetto e di gratitudine alla memoria del suo grande maestro Giov. Fed. Herbart (1776-1841), il quale per due anni lo guidò nello studio e lo onorò della sua preziosa compagnia.

L'Herbart scrisse molto intorno alla religione, ma trovandosi questi suoi pensieri sparsi qua e là in molti scritti filosofici, anche in Germania e fra le stesse persone colte corrono intorno a questa parte del suo sistema idee false, notizie incompiute e apprezzamenti ingiusti. Era d'uopo raccogliere dai vari scritti i pensieri religiosi di Herbart, spogliarli di tutti i rapporti accidentali che potevano avere con altre teorie e comporli in un sistema che offrisse al lettore un complesso di idee logicamente ordinato, saldo nelle sue parti e compiuto, sì che a lui fosse dato di comprendere con chiarezza questa parte della filosofia herbartiana. Nessuno certo più dello Strümpell era atto a compiere questo lavoro. L'autore nel compiere questa raccolta e sistemazione tralasciò di fare correzioni o critiche al suo maestro, solamente ebbe cura di aggiungere osservazioni e schiarimenti in quei punti nei quali ciò parvegli necessario per la giusta e precisa intelligenza delle dottrine esposte. Tuttavia, siccome egli incominciò con Herbart, ma non si fermò a lui, prese occasione per esporre (e questo segnatamente nel quarto e duodecimo capitolo) alcune sue idee e indicare in quale maniera fosse possibile di dare alla filosofia religiosa di Herbart un più ampio e conseguente svolgimento.

L'Herbart visse nel tempo in cui i sistemi idealistici rampollati dal kantismo erano con molto favore ed entusiasmo insegnati nelle università e accolti dalle persone colte. Egli, in opposizione a Kant, il quale facendo consistere la religione nel riconoscimento di tutti i nostri doveri come comandi divini, ne aveva limitato assai il potere e negata l'influenza larga e profonda che produce sugli animi dei più, pose la religione

innanzi ad ogni filosofia e ad ogni morale, assegnando a questa solamente l'ufficio di contribuire a perfezionare l'idea della divinità. E mentre Kant sostiene che la dimostrazione scientifica dell'esistenza di Dio trascende i limiti dell'intelligenza umana e nega ogni valore teoretico alle speculazioni dei teologi, senza trovare in esse una ragione sufficiente per credere in Dio, l'Herbart rigetta siffatte dimostrazioni, perchè esse non riescono a dare alla credenza in Dio solide fondamenta, nè a scuoterla. Perciò nella filosofia herbartiana non s'incontrano tali ragionamenti e noi possiamo così spiegarci perchè l'Herbart non abbia dato alla Germania una trattazione sistematica e ordinata della filosofia religiosa. Egli, come non fu d'avviso che dalle concezioni religiose si potesse derivare un sapere speculativo nello stretto senso della parola, così non credette che la filosofia, onde conservare la sua propria natura e rimanere fedele al suo vero ufficio, avesse a mescolarsi nelle cose di religione, e che la religione dovesse cercare il suo fondamento in una qualsiasi religione metafisica.

La religione, secondo l'Herbart, soddisfa a un'intima e indistruttibile esigenza della natura umana; essa deve consolare gli afflitti, mostrare ai traviati la retta via, correggere i peccatori e poi dare loro la quiete dell'animo, poichè non si è ancora trovata una dottrina, la quale appaghi questi bisogni: *il bisogno della religione è evidente; l'uomo non può da sè aiutarsi; è necessario un soccorso che venga dall'alto.*

L'autore invece esamina i motivi razionali che ci spingono a credere a Dio e i rapporti che debbono correre tra la speculazione e la religione.

È un grosso errore, dice lo Strümpell, attribuire alla fede un valore più debole della scienza solo per la ragione che questa è tenuta saparata da quella. Rimane sempre inesplicabile il principiare di una serie di fatti avvenienti sia nella natura esteriore, sia nel mondo interno dell'anima; perciò la credenza religiosa non riposa unicamente su motivi pratici, come volle Kant, ma anche su ciò che viene percepito, sulla concezione della natura, come un completamento teoretico necessario del nostro sapere, che si ottiene solamente coll'attribuir a Dio l'unità, la personalità e l'onnipotenza. Lo Strümpell pass

poi a dichiarare le diverse opinioni di Kant e dell'Herbart intorno ai rapporti fra la teologia e la scienza naturale e dimostra che la formazione degli organismi e specialmente la subordinazione del corpo all'anima è prova sufficiente di una provvidenza, ribattendo in modo assoluto la dottrina di coloro, i quali vorrebbero far derivare con un processo naturale gli organismi inferiori dalla materia e quelli superiori dagli inferiori. Il bisogno religioso è così potente e generale che nè lo Stato, nè la scuola possono sottrarsi ad esso, se mai avessero pure una volta tentato di ciò fare; laonde Stato, chiesa e scuola sono tre istituzioni che debbono recarsi reciproco aiuto, affinchè i membri della società possano conseguire il fine supremo della vita.

Importante sopra ogni altro, nel libro che stiamo esaminando, è il decimo capitolo, perchè ha un interesse pedagogico e ognuno sa quanto sia grande l'influenza esercitata e che tuttavia esercita la pedagogia dell'Herbart sull'educazione e istruzione tedesca. Questi fu fino dalla giovinezza animato da un desiderio vivissimo di giovare al miglioramento educativo dell'uomo e sempre andava pensando alla più giusta soluzione che potesse trovare per questo difficilissimo problema coll'aiuto della psicologia e della morale. Nelle idee eterne, che sono il fondamento del Cristianesimo e non nelle mutevoli aspirazioni di un dato tempo dello spirito umano, trovò lo scopo supremo dell'educazione intellettuale, morale e religiosa dell'uomo; e dalle leggi regolanti lo sviluppo della psiche del fanciullo tolse egli i mezzi necessari per l'effettuazione dello scopo stesso. Egli immaginò e descrisse un forte carattere morale, che dovesse servire di modello; tutta l'opera dell'educatore sta nel valersi dell'interesse spirituale del fanciullo, interesse che in parte è naturale e che in parte deve essere prodotto ad arte, per avvicinarlo all'ideale morale, mediante il governo, l'istruzione e la disciplina. La famiglia raramente può dare un'educazione compiuta; la scuola sostituisce quella nell'istruzione intellettuale, morale e religiosa; essa deve in tutto e per tutto essere educativa. Ad essa viene in aiuto la chiesa. La pedagogia deve risguardare la religione non tanto come un avvenimento storico o un contenuto dell'intelletto, quanto come un mezzo effi-

cace per la formazione del cuore e del carattere. Il sentimento religioso dev'essere per tempo e così profondamente ispirato nell'animo dell'adolescente che costui, fatto uomo, possa attendere alla scienza e alla speculazione senza che esso ne rimanga scosso. Spetta ai teologi di determinare il contenuto dell'istruzione religiosa; ai filosofi rimane solo di attestare che nessuna scienza può superare la certezza della credenza religiosa. L'Herbart fu dall'anno 1797 al 1800 precettore nella famiglia di Steiger di Interlaken. Di questo tempo ci rimangono molte informazioni sul metodo del suo insegnamento, dalle quali appare con quanta cura egli si fosse dedicato al suo ufficio. Ci rimangono inoltre sette preghiere, ch'egli aveva composte per i suoi allievi; e perchè esse servono assai bene a caratterizzare la condotta dell'Herbart educatore in rapporto alla religione, lo Strümpell credette opportuno di riferirle letteralmente nel suo libro. Esse risentono molto del misticismo proprio di molti pensatori tedeschi.

Lo Strümpell dimostra in questo lavoro, come in altri anteriori, di essere una mente profondamente sistematica e metafisica; però quel certo colorito mistico che già dominava nella penultima sua opera sull'introduzione alla filosofia, qui ha preso una tinta più vivace, sì che pare gl'impedisca di apprezzare convenientemente gli ultimi progressi della scienza. Certo pochi lettori, almeno d'Italia, pur ammirando il grande amore che lo Strümpell ha pel sapere filosofico, s'accorderebbero con lui nell'ammettere che la conoscenza teoretica abbia un valore inferiore a quella etica e religiosa. Noi, benchè lontani dal seguire l'indirizzo, a nostro giudizio, teologico e mistico dello Strümpell, siamo lieti di apprezzare le sue elevate doti di mente e di cuore, e auguriamo al nostro antico e venerato professore che questo libro non sia, com'egli dice, il suo testamento filosofico, ma che abbia tempo e agio di continuare per molti anni ancora e cogli scritti e nell'università di Lipsia la sua opera largamente educativa e profondamente efficace.

L. Credaro.

W. Lutoslawski. — *Jordani Bruno Nolani Opera inedita, manu propria scripta* (Archiv für Geschichte der Philosophie, Bd. II. Heft 4. 1889).

Togliamo da un articolo molto ben fatto del sig. W. Lutoslawski, comparso nel fascicolo 4° del II volume (anno 1889) dell'*Archiv für die Geschichte der Philosophie*, alcune notizie sugli scritti inediti di Giordano Bruno, che ora si conservano nella biblioteca del museo Rumianzow di Mosca.

È noto che in un catalogo del libraio Tross di Parigi era compresa l'indicazione di alcuni scritti inediti di Giordano Bruno. Quegli scritti passarono nella biblioteca privata del russo Abramo Noroff e, dopo la sua morte, nella biblioteca anzidetta.

Il sig. Lutoslawski, libero docente di filosofia nella Università di Kasan, ha preso cognizione e ci ha dato, in questo articolo, una descrizione minuta di tali manoscritti, prescindendo dai titoli che avevano ricevuti nella descrizione del Noroff (1868) e rettificando con la competenza propria e l'aiuto del Sigwart — nome ben noto agli studiosi di storia della filosofia — le inesattezze e riempendo le lacune della notizia data dal predetto Noroff.

Non istaremo a riprodurre nè le singole descrizioni paleografiche delle carte di quei manoscritti, nè il completo quadro schemetico, che egli ce ne presenta alla fine del suo lavoro, il quale è condotto con la massima accuratezza ed occupa non meno di 45 pagine del periodico berlinese. Ci restringeremo ad enumerare le parti, fra cui il Lutoslawski divide tutto il complesso dei manoscritti e a riportarne le sommrie indicazioni.

Tutto il complesso dei manoscritti si divide, secondo il Lutoslawski, nella maniera seguente :

I. Manoscritto di Bruno contenente l'opera *de vincolis in genere.*

II. Illustrazione e spiegazione di una parte del testo.

III, IV. Manoscritto, probabilmente dello scrivano Besler, estratto da un'opera di Magia.

V, VI. Commentario agli scritti segnati nel Quadro ai numeri

III e IV. — Opera di Bruno *de rerum principiis et elementis et causis* (incompleta). — Estratto dalle opere di Raimondo Lullo. — Piccolo compendio di magia, che non è di Bruno. Tutto scritto dal Besler.

VII. Frammento dell'opera di Bruno *de vinculis in genere*, scritto dal Besler.

VIII. *Ars inventiva per XXX statuas*; di mano dello stesso.

IX. Un foglio in pergamena con un disegno.

X. Delineazione del transunto delle opere di R. Lullo ; di mano del Bruno.

Abbiamo dunque tre opere di Bruno, di cui la prima: *ars inveniendi per XXX statuas* è completa, la seconda: *de rerum principiis et elementis et causis* è incompleta, la terza: *de vinculis in genere* non è che un frammento. Il resto dei manoscritti consta di varî estratti da Raimondo Lullo e da opere di altri autori sulle azioni magiche.

Poichè tutte le carte ed i manoscritti di Bruno — così l'Autore nella sua conclusione — furono consegnate all'Inquisizione dal Mocenigo, nella cui casa a Venezia abitò nell'anno 1592, e più tardi vennero trasferite a Roma col Bruno stesso, così sarebbe a sperarsi che quivi possa ancora giacere nascosto nel Vaticano tutto ciò che manca. Forse anche i manoscritti di Mosca provengono da una sottrazione fatta a quest'archivio; e ciò spiegherebbe che essi siano rimasti ignorati per due secoli e mezzo.

Sventuratamente, come bene osserva l'Autore, non si sono potuti avere finora dalla libreria Tross schiarimenti sul modo con cui i manoscritti bruniani le pervennero.

Avvertiamo da ultimo che fra gli scritti inediti notati dal *Noroff* vi sarebbe stato un *de anima*; ma, come si vede dalle notizie particolareggiate fornite dal Lutoslawski, questo titolo non comparisce. L. F.

La Storia della Filosofia — dichiarata in tavole per uso dei Licei — da Filippo Cicchitti-Suriani, prof. di Filosofia nel R. Liceo Cotugno. — Aquila, Tip. Grossi, 1887-88.

L'autore nella lettera al prof. Luigi Ferri, la quale serve come di prefazione alla sua opera, ci avverte che dapprima

aveva pensato di riassumere le storie della filosofia del Fiorentino e del Cantoni possedute da' suoi scolari; qua e là aggiungendo ed eliminando, a fine di rendere accessibile alla loro età le non sempre facili dottrine dei filosofi. Se non che avendo i suoi alunni atteso con insperato ardore alla storia della filosofia e essendo stato incoraggiato dai medesimi a darle uno svolgimento tale che la rallacciasse al moto evolutivo del domma e della morale; del diritto e della politica; della Chiesa e dello Stato; della coscienza religiosa e della eresia; della teologia e della filosofia, sino alla definitiva emancipazione della scienza dalla fede, scriveva questo suo lavoro, il quale comprende la storia della filosofia orientale e occidentale. Premessi alcuni cenni intorno al monoteismo, al politeismo ed ai misteri, l'autore, avvertito che gli orientali accozzarono materiale scientifico, ma non costrussero un edifizio filosofico, e che la filosofia orientale comprende l'India, la China, la Persia e l'Egitto, si restringe a toccare brevissimamente della filosofia indiana. La filosofia occidentale poi suddivide in tre grandi periodi, dei quali il primo comincia con Talete ed arriva fino ai neoplatonici; questo periodo suddivide in tre altri, cioè da Talete agli atomisti; dai sofisti ad Enesidemo; dai giudaico-greci ai neoplatonici. Il secondo periodo comprende la filosofia medioevale; e questo pure è suddiviso nei tre seguenti, cioè patristica (100-800 d. C.); scolastica (800-1400); rinascimento (1400-1637). Il terzo da Cartesio fino a' giorni nostri suddiviso così: da Cartesio a Locke (1637-1690); da Locke a Fichte (1690-1794); da Fichte ai nostri giorni. La storia dettata dall'autore, meno il periodo della filosofia moderna non ancora pubblicato, è compresa in XXXI tavola in foglio grande. Questa forma di esposizione, se presenta alcuni vantaggi in quanto al principio di ciascuna tavola viene riassunta la materia in un quadro sinnotico, le cui singole parti sono poi dichiarate metodicamente, ha però il grave inconveniente per un trattato didattico di non essere facilmente maneggevole e quindi di non comodo uso come libro scolastico. Ed è perciò che mentre gli auguriamo tempo e mezzi per rifondere la sua opera, siamo di avviso che sarebbe preferibile che la nuova edizione uscisse colla forma consueta di un-8°.

Chiunque imprende di far conoscere i sistemi filosofici debbe anzitutto tracciare i limiti esatti entro cui intende restringere le sue ricerche, altrimenti corre pericolo di non poter fissare il punto preciso in cui debbe incominciare l'esposizione degli stessi. Inoltre se non sono ben fissati quei limiti, si arrischia di confondere facilmente i monumenti della speculazione filosofica con altre modificazioni dello spirito umano analoghe, ma distinte e che appartengono ad altre storie. Ed è perciò che il campo assegnato alla storia della filosofia dal dotto professore, cioè di rallacciarla, come egli si esprime, al moto evolutivo del dogma e della morale, del diritto e della politica, della Chiesa e dello Stato, della coscienza religiosa e dell'eresia, della teologia e della filosofia sino alla definitiva emancipazione della scienza dalla fede, ci sembra troppo vasto e complicato per poterlo premunire dalla confusione e dalla superficialità, e quando si potessero evitare questi due pericoli, non v'ha dubbio che si dovrebbe entrare in tanti particolari da trasformare la storia della filosofia in una enciclopedia delle scienze. Vero è che nel fatto l'autore ha ristretta la sfera delle sue investigazioni a proporzioni più modeste e più strettamente annesse colla storia della filosofia.

Trattandosi di una storia della filosofia ciò che a nostro avviso debbe caratterizzarla è specialmente il metodo della trattazione. La storia della filosofia comprende due elementi, cioè i fatti filosofici, opinioni e sistemi, e le leggi secondo cui queste opinioni e questi sistemi si sono venuti formando, cioè la legge dello svolgimento del pensiero filosofico nell'umanità. Ora si può tentare di determinare questa legge *a priori* od *a posteriori*, oppure riguardare il primo procedimento come una semplice ipotesi suscettibile di essere confermata, o smentita, o rettificata dai fatti. Quindi tre metodi di esporre la storia della filosofia. Il primo se è considerato altrimenti che una pura ipotesi, degenera facilmente in un errore più o meno specioso. Preso anche solo come un'ipotesi può aver tutta l'influenza di un pregiudizio e quindi falsare i risultati naturali dello studio dei fatti. Onde è che il metodo *a posteriori* sembra il più sicuro, ma esso apporta meno chiarezza apparente o reale nei suoi risultati. Questo procedimento, pur restando più o meno

scrupolosamente fedele all'ordine logico delle idee, dei sistemi, può seguire quello dei tempi e dei luoghi. I sistemi che precedono spiegano quelli che vengono dopo, ne sono la ragione logica; e questa influenza è specialmente notevole presso uno stesso popolo. Laonde lo storico della filosofia debbe sforzarsi di rispettare l'ordine dei tempi, delle idee e dei luoghi. Queste osservazioni si applicano a tutti i periodi della storia della filosofia e specialmente alle suddivisioni dei periodi medesimi.

Lo spirito speculativo fino da' suoi primordi doveva obbedire alla legge del pensiero, la quale lo porta al difuori prima di ripiegarsi sopra se stesso. Ed è perciò che la filosofia greca fu prima una filosofia sulla natura. L'uomo non figura che al suo posto in seguito degli altri. I problemi che si riattaccano alla natura del suo spirito, al sapere umano, alla destinazione dell'uomo, non sono trattati per sè, ma solo accidentalmente senza nemmeno avvertirne la loro portata. Quanto al metodo seguito è, come poteva aspettarsi in questo inizio, più o meno ipotetico oppure *a priori*. Se non che malgrado la rassomiglianza dei sistemi, vi si scorge tuttavia una diversa direzione dello spirito umano, l'una empirica, l'altra razionalistica. In fatto la scuola Ionica aderente all'osservazione sensibile, sebbene la oltrepassi e concepisca un principio metafisico, non perciò rappresenta meno l'empirismo. Laddove la scuola pitagorica o Italica continuata dagli Eleati segue una direzione contraria, imperocchè pur rimanendo nella sfera delle cose fisiche le considera in modo del tutto diverso; in fatto sebbene le due scuole si arrestino alla considerazione del mondo percepibile, quella non afferra che il lato *fenomenico*, mentre questa afferra i rapporti che ne sono le ragioni.

Un altro problema non meno difficile è quello che concerne il concatenamento dei sistemi nel periodo antisocratico. In fatto l'Ast, il Rixner, il Brandis, il Kirchner, lo Schwegler, l'Ueberweg, lo Zeller, per nominarne alcuni, svolgono ed espongono svariate considerazioni per giustificare la divisione che ciascuno propone delle scuole antisocratiche e la figliazione dei sistemi; ed il loro disaccordo mostra appunto la difficoltà del problema, il quale non può essere passato sotto silenzio. Nella stessa scuola Ionica bisogna ammettere una

distinzione importantissima, secondochè i filosofi appartenenti alla medesima suppongono il principio materiale animato e ripongono in esso una forza vivente, ovvero riguardano il mondo come il prodotto meccanico di elementi inerti messi in moto da una forza estrinseca. Quindi la divisione in flogoisti e meccanici. Alla prima classe appartengono Talete, Anassimene, Diogene di Apollonia, Eraclito; alla seconda Anassimandro, Anassagora, Archela il Fisico.

A noi sembra che anche in un'opera elementare di storia della filosofia tali divisioni non possano essere trascurate senza correre il pericolo di fornire nozioni inesatte sulla dipendenza dei sistemi filosofici nel corso del loro successivo svolgimento. Nè ci pare esattamente indicata la natura e l'indole della Sofistica colle parole: i sofisti si proponevano di preparare i giovani ai doveri, alle occupazioni, ai successi della vita attiva, privata e pubblica, proclamando la necessità dell'educazione e dell'insegnamento morale.... Epperciò i sofisti destarono invidie e odii potenti ed erano denigrati dai *filosofi*, dai *retori*, dai logografi. Cosicchè sembrerebbe che i sofisti siano stati misconosciuti non solo, ma calunniati dai filosofi, dai retori e dai logografi. L'autore non ignora che i sofisti greci contro cui si elevò Socrate sono stati giudicati ad una stessa stregua da scrittori appartenenti a scuole diverse nell'antichità, di guisa che l'opinione sui medesimi doveva parere irrevocabilmente fissata; questa opinione si riduceva sostanzialmente a considerare i sofisti come falsi sapienti e per questo titolo ad eliminarli dalla sfera dei veri filosofi. Essi erano stati ritenuti come ingegni brillanti, abili disputatori, eleganti parlatori, ma insieme artefici di menzogne, indifferenti alla verità, abili a servirsi di ingannevoli apparenze per illudere il volgo e sedurre gli spiriti ignoranti. Non si negava che avessero propalato il loro insegnamento con grande successo, guadagnato molto oro, celebrità, onori, che fossero stati applauditi dalla gioventù ateniese, sedotta dalla loro eloquenza. Ma era egualmente innegabile il fatto che quella stessa gioventù che li aveva ammirati, ben presto si disgustò della loro falsa saggezza appena Socrate loro si levò contro, e l'opera di Socrate fu continuata da Platone, e la pubblica opinione si

dichiarò a loro contraria talmente che il nome di sofista divenne odioso o ridicolo e quasi equivalente ad un'ingiuria. Non ignoriamo che da circa sessant'anni i sofisti, sopra cui pesava la riprovazione di venti secoli, trovarono apologisti, i quali credettero venuto il momento di tentarne la riabilitazione con una revisione del giudizio pronunciato dagli antichi. Altri adottarono una via di mezzo appoggiandosi specialmente sulla distinzione dei sofisti in antichi e nuovi, e mentre cercavano di attenuare i rimproveri dati ai primi, riservarono la loro severità contro gli ultimi senza tuttavia disconoscere la loro figliazione o parentela di questi da quelli. Che questi studi abbiano giovato a meglio determinare il posto che la sofistica antica debbe avere nella storia della filosofia e sotto quale aspetto essa abbia contribuito allo svolgimento del pensiero filosofico, è fuor di dubbio; ma che gli apologisti dei sofisti siano riusciti a purgarli della immoralità della loro dottrina è ciò che si può negare risolutamente, di guisa che si può ancora ritenere che i filosofi come Platone, Senofonte, Aristotile, non li denigravano punto giudicandoli venditori di falsa sapienza.

II.

Forse in varii altri punti non ci accordiamo coll'autore, ma li lasciamo in disparte per conchiudere che egli nello svolgimento del suo argomento dà prova di aver studiata la materia con ardore, di possedere larga erudizione, di insegnar la storia della filosofia con amore, e che se qualche volta, a nostro avviso, lascia desiderare maggior circospezione nei suoi giudizi, siamo persuasi che una continua meditazione dei grandi problemi filosofici agitati nel corso dei secoli, quando non si studiino con criterii preconcetti, maturerà quella ponderatezza che è inseparabile da chiunque si consacra alla ricerca del vero.

R. Bobba.

SUI SISTEMI UNITARIO E TRINITARIO DELL'ESSERE

(Lettera al signor FELICE MALTESE)

Egregio signore,

In seguito all'articolo, che io pubblicai in questa Rivista (1) intorno al suo libro « *Monismo o Nichilismo* », Ella mi fece l'onore di inviarmi una risposta in cui, esaminando ogni parte di quello vi contrappone le ragioni che a suo avviso non permettono di accettare le mie osservazioni critiche. Non consentendomi le proporzioni di questo periodico di darvi luogo ad estesi carteggi di discussione e polemica, mi veggo nella necessità di privare i lettori della lettura del suo pregevole lavoro e di restringermi a rilevare due punti importanti, sull'uno dei quali posso essere d'accordo con Lei, mentre sull'altro la logica e il linguaggio scientifico non mi permettono in nessun modo questo piacere.

Il primo punto è molto ovvio e tale che, l'accordo è facile non solo fra noi due, ma, credo, fra quanti considerano con intelligenza e semplicità i fatti; e cioè, che vi sono tre sfere di fenomeni nel mondo, che non si confondono, ma si differenziano: la sfera dei fenomeni dello spirito, quella della vita e quella della pura materia, essendovi nella prima ciò che non apparisce nella seconda e nella seconda ciò che non apparisce nella terza e non potendosi queste differenze ridurre a semplici accidentalità.

Il secondo punto risguarda la definizione della sostanza, vocabolo la cui etimologia ci fa pensare a cosa che è la base degli attributi e dei modi, e che intesa in questo significato, risponde, del resto, a una intuizione o nozione comune. Ella invece definisce la sostanza in modo tautologico, dicendola una realtà obbiettiva destinata a stare unita ad un'altra realtà ob-

(1) Vedi *Rivista italiana di Filosofia,* anno III, Vol II, 2 semestre 1888.

biettiva; la quale definizione può convenire a tutto ciò che è reale, modo, proprietà, attributo, essenza e accidente, purchè si tratti di una cosa di fatto che sia in relazi one con un'altra od unita ad un'altra. E per conseguenza non solo non ci fa punto distinguere ciò, per cui la sostanza differisce dagli altri aspetti dell'essere, ma rimandandoci da una realtà ad un'altra, contraddice alla nozione comune, colla quale si pensa nella sostanza il fondamento di tutto ciò che è reale, e quindi ciò che vi ha di ultimo e, in questo senso, assoluto nella realtà e non una relazione.

Che non siano possibili tre monismi, ossia tre maniere di rappresentarsi l'unità dell'universo ugualmente assolute e dimostrate, nessuno è che lo possa negare. Se materialismo, vitalismo e spiritualismo si contendono da secoli il diritto di unificare lo scibile e il reale, senza che nessuno dei tre abbia potuto trionfare all'esclusione degli altri, deriva certamente da tal fatto la presunzione che la vittoria non sia per toccare a nessuno di essi, mentre la logica vieta, d'altra parte, che possano essere contemporaneamente veri in modo assoluto, e per conseguenza diventa verosimile, che debbano in qualche modo conciliarsi solo in certa proporzione ed armonia.

Ora è appunto la misura, il processo e l'origine prima di questa congiunzione ed armonia che la speculazione filosofica, con una dialettica guidata dai fatti e dalle leggi del pensiero, ha per fine di determinare, onde pervenire a quella più logica unificazione e spiegazione del sapere, che nel momento attuale sia dato allo spirito filosofico di conseguire.

A Lei pare che questo scopo si raggiunga ammettendo tre sostanze, definite in modo da farne tre realtà congiunte senza l'unità di un comune principio dialettico. In questa guisa Ella esclude bensì i monismi assoluti e sistematici del materialismo, del vitalismo e dello spiritualismo, ma lascia invulnerato il concetto di un sistema filosofico che riduca i tre monismi suddetti a tre aspetti o parti di un vero e fondato monismo, ossia di un sistema unitario dell'essere assai più logico del trinitario da Lei difeso. Mi creda ecc.

Roma, novembre 1889.

LUIGI FERRI.

Bollettino pedagogico e filosofico

M. Guyau. — *Éducation et Hérédité.* — Studio sociologico. — Paris, Alcan, 1889.

Fra il potere attribuito da alcuni pensatori all'educazione e da altri all'eredità, v'ha un'antinomia che domina tutta la scienza morale e perfino la sociale; imperocchè e il moralista ed il politico sono egualmente ridotti all'impotenza se gli effetti della eredità sono irremediabili. Il sig. Guyau si propose di assegnare la parte che spetta esattamente a ciascheduno dei due termini. Introduce un nuovo elemento: *la suggestione.* Per lui la suggestione neuropatica non è che l'esagerazione di fatti che avvengono allo stato normale, e l'educazione stessa non è che un complesso di suggestioni sistematicamente ordinate. Un altro punto di vista originale dell'Autore è quello che chiama *l'assolement* (individuazione) analogo alle varietà delle colture. I principali problemi dell'educazione fisica, morale, estetica e scientifica sono profondamente esaminati sotto l'aspetto superiore della nazionalità e della razza. Quest'opera compie degnamente la serie dei grandi lavori sociologici del giovine filosofo, e si distingue fra le altre per la forza del pensiero e le attrattive dello stile. (*Nota dell'ed.*)

Resa von Schirnhofer. — *Vergleich zwischen den Lehren Schelling's und Spinoza's.* — Zürich, Zürcher & Furrer, 1889.

È una signorina, scolara dell'Avenarius e del Kym, che scrive questo libretto dedicato a Donna Laura Minghetti, per ottenere la laurea di filosofia all'Universitá di Zurigo. — Lo divide in tre capi: 1° *La metafisica di Schelling e di Spinoza*; 2° *Concordanze e differenze generali dei sistemi*; 3° *La teoria della conoscenza dello Schelling e di Spinoza.* In ognuno di questi tratta a parte le somiglianze e le diversità; vi aggiunge un breve proemio ed una conchiusione.

Nell'investigare queste analogie e discrepanze fra le dottrine dei due filosofi, l'Autrice mostra una diligenza encomiabile, scrupolosa. Rivela, in questo, l'influenza dei moderni metodi di critica, che s'attengono tanto strettamente all'analisi ed alla comparazione delle fonti.

Non è cosa egualmente facile il giudicare del merito reale di quest'opera. Il confronto fatto tra le dottrine di questi, può essere fatto tra quelle di qualsivogliano altri due filosofi, Si avrebbe potuto parago-

nare lo Schelling con Giacomo Böhme, con Leibniz, con Fichte. Con costoro ha una marcata affinità. Resta solo a vedere se da tale comparazione scaturiscano dei risultati interessanti, che valgano a rischiarare le teorie singolari dei medesimi, o pure mostrino una vera affinità od opposizione, talchè servano a scuoprire una connessione collo svolgimento storico della filosofia.

Ora non mi sembra esserne quì il caso.

Spinoza mette a capo del suo sistema il concetto della sostanza. Come Cartesio ha, o vuole avere, una base ontologica.

Pensiero ed estensione sono per lui, com'è noto, due attributi di uno stesso ente.

Fra questo ed il punto di vista schellinghiano corre un divario essenziale. Fra i due sta la grande riforma di Kant: e Schelling, che procede direttamente da Fichte, comincia coll'idealismo. Non pone un assoluto di cui il pensiero è parte, ma per giungere a quello pone la realtà di questo.

Una tale differenza nei concetti fondamentali rende, se non inutile, poco fruttuoso un parallelo fra i due filosofi, dalla comparazione dei quali perciò non si possono scoprire analogie od opposizioni parziali atte ad indurne un nesso tra i medesimi.

Ancora — ciò che del resto nota anche la scrittrice — Schelling più che *un* sistema, rappresenta *una serie* di sistemi, succedentesi cronologicamente e fra loro spesso contraddicenti nei particolari.

Si usano distinguere tre o cinque periodi delle sue attività, che formano piuttosto tanti nuclei diversi, attorno ài quali si aggruppano complessi di speculazioni. E quindi v'ha la difficoltà di sciegliere questa o quella delle proposizioni riferentisi ad una questione filosofica dei diversi libri; perchè in uno può presentare un'analogia, nell'altro un'antitesi con qualche passo di Spinoza.

Ma giova concludere osservando che lo scritto si legge volentieri, con interesse ed è ricco di osservazioni argute ed ingegnose. Ed è notevole questo esempio del diffondersi della coltura filosofica che ci viene dal sesso gentile.

ALBINO NAGY.

ALEXIS BERTRAND. — *La Psychologie de l'Effort et les Doctrines contemporaines.* — Paris, Alcan, 1889.

L'oggetto principale di quest'opera è descrivere la parte che ha lo sforzo e il volere nella nostra vita mentale, e rimettere in piena luce l'iniziativa, finora poco conosciuta, dello spirito nei fenomeni psicologici e, anche, fisiologici.

L'Autore si dichiara seguace della scuola sperimentale: però non vuole mutilare l'esperienza e perciò mantiene i diritti della coscienza. L'analisi sperimentale dissolve e sminuzza il *me*; soltanto lo sforzo permette di rifarne la sintesi e di ricostruirlo.

Prendendo per testo una curiosissima corrispondenza inedita di Maine de Biran e d'Ampère, il sig. Bertrand intraprende questa sintesi nella vita animale, nella vita umana e nella vita spirituale. Egli trova tosto in una memoria inedita di Biran una descrizione della vita animale, che è in realtà la *prima teoria francese dell'Incosciente.* Bisogna adunque, secondo l'Autore, cessare di attribuire ai tedeschi l'onore di aver iniziata questa celebre teoria.

I due capitoli dedicati allo *sforzo muscolare* sono i più importanti dell'opera: coll'aiuto della suddetta *Corrispondenza inedita*, l'Autore espone fedelmente la genesi di questa teoria dovuta a vent'anni di un lavoro psicologico comune fra Biran ed Ampère. L'ultimo capitolo è consacrato alle *teorie delle relazioni,* che è una vigorosa concezione del genio d'Ampère.

Questa teoria si disviluppa chiaramente in grazia ai numerosi citati della *Corrispondenza.* Aggiungiamo anzi che questi passi soli basterebbero a fare questo libro utile ed interessante: le lettere rendono il pensiero dei due psicologi con una spiccatezza e sincerità tali che non si trovano sempre nelle opere maggiori. *(Nota dell'ed.)*

ERNEST RENAN. — *Examen de conscience philosophique.* (Fascicolo della *Revue de deux mondes*, agosto 1889). (1)

Contro lo spirito scettico del nostro tempo, contro la grande prevalenza della scuola positivista s'alzano, di quando in quando, voci di poeti pensatori, di mistici solitari, che tentano una reazione.

Or a queste si unisce quella potente del *Renan.*

Egli si sofferma nel cammino faticoso delle sue ricerche, e guarda la propria coscienza e la strada percorsa.

Dio, l'anima: ecco i due grandi problemi.

La lotta incessante che la filosofia sostiene colle scienze naturali, coll'indifferenza delle moltitudini è per salvare ed affermare due dogmi: l'esistenza d'un Dio riparatore e la immortalità dell'anima.

Per questi le filosofie, ortodosse od eterodosse, ebbero sempre contatti colle religioni: e ad essi convergono, con inconsapevole egoismo, tutti i problemi filosofici: il psicologico, l'ontologico, l'etico, il cosmo-

(1) Questo articolo ci è sembrato tanto importante da doverlo, per eccezione, far conoscere ai lettori della *Rivista.*

logico, ecc. Noi ci domandiamo, con altre parole, che siam noi? e le cose? e dove andiamo? nella speranza di assicurarci d'una ricompensa futura, di una esistenza d'oltre tomba.

« Les sacrifices ignorés, la vertu méconnue, les erreurs inévitables de la justice humaine, les calomnies irréfutables de l'histoire légitiment ou plutôt amènent fatalement un appel de la conscience opprimée par la fatalité à la conscience de l'univers. C'est un droit auquel l'homme vertueux ne renoncera jamais. »

***

La teoria copernicana scalzando le fondamenta dell'ipotesi antropocentrica e mettendo in cruda luce la piccolezza del nostro pianeta in confronto degli sterminati spazi intersiderali, ha sotterrato il dio del volgo « che s'occupa della pioggia e del bel tempo, della guerra e della pace, delle scambievoli gelosie degli uomini, e che si fa cambiar d'idee importunandolo colle preghiere. »

Che vediamo intorno a noi? una doppia infinità; un mondo enormemente grande, l'universo, il macrocosmo, ed un'infinità di microcosmi, di atomi, di molecole, di cellule, che rappresentano l'immensamente piccolo. Or lasciando da parte il concetto panteistico, che spira dalla filosofia post-kantiana, nel primo, almeno nella parte accessibile alla nostra esperienza, non si osservò mai nulla che potesse indurci ad ammettere l'esistenza d'un dio trascendente, *fuori* dell'universo, in regioni impervie, come direbbe il *Trezza*.

Questa impenetrabilità, quest'assenza di voleri demoniaci e soprannaturali, capaci di alterare l'ordine immanente nella natura, costituisce l'autonomia del nostro mondo; come l'impossibilità di modificare le condizioni interne dell'atomo chimico, di distruggerlo decomponendolo, ne costituisce l'unità.

Ma dalla contemplazione dell'universo si arriva ad una conchiusione inaspettata.

Su di che si basa la nostra certezza, che ci sembra incrollabile, della immutabilità delle leggi naturali? Sulla lunga esperienza di moltissimi anni: ma ciò che non accadde in « decillioni di secoli » può bene avverarsi una volta.

Che c'è al di là dei limiti che l'uomo percepisce; al di là della vólta azzurra del cielo, dove l'occhio nostro proietta le ultime stelle visibili; oltre quelle stelle che arriviamo a riprodurre nelle lastre sensibilissime che ci danno i moderni fotografi? L'ignoto.

Forse infiniti altri universi, che formano assieme un organismo gigantesco, una volontà sovrannaturale, Iddio.

Fuori dell'atomo v'è l'umanità, che è per lui l'infinito ignoto. E ciò che questa non potè ancor fare, il penetrare in quest'atomo, lo potrà forse un giorno. Allora la definizione dell'atomo non reggerà più, e per la chimica, che decomporrà l'atomo, questo non sarà più l'attuale chiuso inaccessibile alla volontà dell'uomo; vi entrerà un volere trascendente, *sovra atomico.*

***

L'amore, il sentimento del dovere e della giustizia sarebbero le « dolci ed austere voci » interiori, che ci danno contezza di Dio.

Il bello, come il fiore ne' vegetali, è quello che ci rappresenta l'istinto della conservazione della specie, *l'altruismo,* opposto alla coscienza individuale, egoistica dell'animale; è quello che compendia la *selezione naturale,* per cui s'intravvede il legame, il passaggio dell'unità inferiore alla superiore dell'uomo, alla società.

Tutti noi siamo uno dei milioni di poveri « fellah », che lavorano le piramidi, ciecamente, obbedendo ad un volere sovrano. « Le résultat c'est la pyramide. L'œuvre est anonyme, mais elle dure; chacun des ouvriers vit en elle. »

Conchiude: « L'existence d'une conscience supérieure de l'univers est bien plus probable que l'immortalité individuelle. Nous n' avons d'autre fondement à nos espérances à cet egard que la grande presomption de la bonté de l'être suprême. Tout lui sera un jour possible. Espérons qu'alors il voudra être juste, et qu'il rendra à ceux qui auront contribué a triompher du bien le sentiment et la vie...... »

« Toute injustice alors sera réparée, toute larme sechée.

« *Absterget Deus omnem lacrymam ab oculis corum* »

***

« La réligion rentre ainsi dans le cas de ces nombreuses hypothèses telles que l'éther, le fluides électriques, lumineux, caloriques, nerveux, l'atome lui-même, que nous savons bien n'être que des symboles, des moyens commodes pour expliquer ses phénomènes, et que nous maintenons tout de même.... »

« On a coutume de présenter ces grands dogmes consolateurs. Dieu et l'immortalité, comme des postulats de la vie morale de l'humanité; et certes on a raison à beaucoup d'ègards. Agir pour Dieu, agir en présence de Dieu, sont des conceptions nécessaires de la vie vertueuse. »

II.

Questo il lavoro, bello, magistrale, smagliante per quella splendidezza di forma, che é propria del *Renan*.

Non che non vi si trovino delle inesattezze. Ne noto alcune a volo.

Sta bene distinguere varî gradi d'infinità: come p. es. una superficie è l'infinità per una linea, e questa è l'infinito per un punto; noi in confronto agli atomi siam l'infinito, come l'universo per noi. Ma con questo primo infinito sopra di noi non siamo ancora arrivati a Dio: giacchè per la stessa formola citata dall'autore *quod gratis asseritur gratis negatur*, non vi ha motivo di arrestare qui questa successione d'infiniti di gradi via via sempre maggiori.

Questi infiniti son sempre relativi l'un l'altro; sono cause sempre più elevate. Ma, per definizione Dio è la causa ultima, è l'infinito assoluto; cioè l'infinito di grado infinito. Il *Renan* accenna ancora alla possibilitá di uno spazio *polidimensionale* (mi si permetta l'espressione). Ma anche allora s'incorre nella medesima obbiezione. Ed accettando la bizzarra ipotesi della quarta dimensione proposta dallo *Zöllner*, niente impedisce di ammetterne una quinta, una sesta e così via, ricorrendo alla prova, usata nelle matematiche, dal caso n al caso $n + 1$.

Come il concetto dell'infinitamente grande è dedotto dall'astronomia, così si cavò dalla chimica il concetto dell'infinitamente piccolo. Queste applicazioni di scienze matematico-naturali alla filosofia, che danno una tinta esperimentale a questa scienza, sono ora di moda. Ricordo le belle pagine scritte su questi argomenti dall'*Ardigò* nella sua *Psicologia*.

Ma tornando al tema, d'altra parte anche l'atomo, se per noi è infinitamente piccolo, per gli esseri rinchiusi dallo stesso è infinitamente grande. Per arrivare al vero *atomo* che scomparisce nel nulla, bisogna immaginare un infinito numero di regressi, di rientramenti dell'atomo in se stesso. Ed allora appena arriviamo al concetto diametralmente opposto dell'infinito, dell'*Ente*; cioè al concetto del nulla, del *Niente*.

Da questi due poli scaturisce il finito come il prodotto dell'un nel-l'altro.

Volendo usare, come fa il *Renan*, la scrittura matematica, si avrebbe la formola: $0 . \infty = a$

dove a significa una quantità finita.

E vorrebbe dire che il Nulla, l'esistenza potenziale, produce l'esistente, moltiplicandosi infinite volte per sè; oppure che l'infinito cava dal nulla il finito. Locchè infine non è altro se non la *formola ideale* del *Gioberti*:

L'Ente crea l'esistente.

Dott. ALBINO NAGY.

Zara (Dalmazia), *1 Settembre 1889.*

GUSTAV WILHELM STÖRRING. — *John Stuart Mill's Theorie über den psychologischen Ursprung des Vulgärglaubens an die Aussenwelt.* — Halle a. S. 1889.

La scuola scozzese e la inglese hanno avuto grandi meriti per gli studi psicologici riguardo al problema della conoscenza e li hanno ancora.

Attualmente vi sono colà tre correnti filosofiche, diverse nel giudicare la realtà del mondo esteriore.

Il Prof. John Grote (nelle sue *Exploratio philosophie*), ed il Ferrier (*Institutes of metaphysic*) la negano. Ed in ciò possono considerarsi come i veri continuatori di Berkeley.

Di fronte a questi sta la scuola dei così detti *common-sense philosophes*. Essi, basandosi appunto sul comune senso pratico, considerano la credenza nella realtà delle materie come un dato originario, un fatto necessario della coscienza (Bailey: *Letters on the philosophy of the human mind*, Hamilton: *Discussion on philosophy* etc. Cosh: *An examination of Mr. J. S. Mill's philosophy being a defence of fundamental truth* ed altri).

In mezzo, attenendosi allo scetticismo moderato di Hume, stanno il Brown (*Lecture on the philosophy of the human mind*) ed il Mill (*An examination of Sir Wiliam Hamilton's philosophy* etc.) che, propugnando la relatività della conoscenza umana, credono di poter ricondurre il fatto della fede intuitiva nel mondo esteriore a certi principî più generali, togliendo così alle stesse la nota dell'originarietà, e riducendola da una facoltà innata ad una acquisita.

Questa breve esposizione dello stato di cose l'ho fatta perchè l'Autore dell'opuscolo non fu in ciò molto diligente, avendo considerato soltanto le due ultime scuole.

Le dottrine del Mill son troppo note per ricordarle in questo punto.

L'Autore le esamina, nella prima parte del suo lavoro, in quanto si oppongono a quelle di Hamilton. Quest'analisi è fatta bene e fa rilevare

assai finamente i quattro postulati — due soggettivi e due oggettivi — su i quali poggia la teoria del moderno filosofo inglese.

Nella seconda parte (critica) conclude dicendo che il merito del Mill è negativo; sta nell'aver sollevato il dubbio sull'*apriorità* ed *irreduttibilità* delle credenze del fuori di noi affermate da Hamilton, e nell'aver tentato di decomporle.

Ma nel porre la realtà come possibilità permanente delle sensazioni, fa d'uopo aggiungere ancora un elemento eterogeneo per arrivare alla sostanzialità. È qui il punto debole della definizione.

L'Autore confronta poi questa spiegazione con quella data da alcuni altri filosofi passati e presenti. Ma lo fa imperfettamente, e non era cosa necessaria. Perchè, o si elabora uno studio più vasto ed allora si guarda lo svolgimento della soluzione di questo problema capitale in tutta la filosofia; o pure, se si vuole, si limita alla spiegazione inglese. Ma l'Autore, che mostra in questo l'immaturità del giudizio del principiante — non fece nè l'una nè l'altra cosa.

ALBINO NAGY.

The Cheltenham Ladies' College Magazine. — N. XX. — Autumn 1889. London.

È un fascicolo che pubblica questa Società, diretta da varî anni dalla benemerita Miss Crawley, e, precisamente, per il secondo semestre di quest'anno.

Contiene tutto lavori di scrittrici: alcuni interessanti, fra i quali tre articoli sul recente Congresso Internazionale per l'educazione superiore, media ed inferiore tenuto a Parigi (nell'agosto); varie poesie, di cui una in francese di M.me Amagnac ed una molto bella di Bertha Synge intitolata « *Perfect through suffering* » spirante quella delicata sentimentalità, quella vaporosa mitezza d'animo, che hanno le buone signore inglesi.

Altre cose mi paiono invece strane o, per lo meno, fuori di posto; p. es. certe annotazioni fatte da Ethel Patchell su di una lettura intorno Platone tenuta al Collegio Keble di Oxford dal sig. W. H. Faibrother, che è una cosetta assai semplice: appunti su argomenti notissimi.

Vi è poi il resoconto del Segretario generale della Società (Lucy Ashley Smith) e varie pagine di cronaca, che provano come in Inghilterra, e altrove, l'emancipazione scientifica e letteraria della donna progredisca.

A. N.

NOTIZIE

Concorsi a Cattedre di Filosofia. — Nel recente concorso alla Cattedra di Storia della Filosofia vacante a Pavia riuscirono eleggibili il prof. Luigi Credaro, il prof. Giovanni Cesca, il prof. Sante Ferrari. La Cattedra fu attribuita al primo. Gli altri due riportarono pure splendide votazioni.

***

Università di Roma. — Il discorso inaugurale fu pronunciato dal Prof. Pucci, prof. di Geodesia. Il tema era scientifico e filosofico, e cioè: Le intuizioni e le sintesi della Scienza. Il valente matematico ne trattò in modo brillantissimo dimostrando come dalle intuizioni gli scienziati si elevino con lunghe e pazienti analisi alle sintesi, e da queste, ossia dalle teorie particolari, alle sintesi universali e ai sistemi filosofici; mostrò quanta poesia e idealità ci sia in questi risultati elevatissimi del lavoro scientifico, ma come in pari tempo sianò soggetti a trasformarsi e a cedere il posto a nuovi sistemi resi necessari da nuove intuizioni e nuove analisi. Il progresso intellettuale connesso col progresso morale e materiale lo richiede, e del resto non si ottiene senza entusiasmo, senza un grande amore alla scienza per la scienza. L'intuizione e il sentimento che a questo amore si accompagnano e suscitano la fede e la giusta ambizione per la conquista del vero, differiscono dalla dimostrazione che ne assicura il possesso, ma il loro ufficio non é perciò meno importante; imperocchè se si eccettuano le matematiche, le altre scienze, non escluse le più positive, abbondano in difficoltà, contrasti e problemi il cui numero cresce in proporzione delle scoperte fatte, e finalmente la maggior parte dei principii, dai quali muove il sapere, riposano sopra l'intuizione e la fede.

L'oratore, mentre ha vivamente raccomandato l'entusiasmo per l'ideale, non ha dimenticato di lodare lo spirito critico e di mettere in guardia contro le illusioni dei facili e precipitati Dogmatismi dei quali non solo la filosofia, ma la scienza positiva stessa ci ha dato numerosi e dannosi esempi.